

# Die Evangelienharmonie ‚Tatian‘

Studien zum Codex Sangallensis 56

Gerald Kapfhammer

Köln 2014

Die vorliegende Arbeit stellt eine von der Philosophischen Fakultät  
der Universität zu Köln angenommene  
Dissertation dar.

**Q**uoniam quidem multi  
conati sunt ordinare  
narrationem quae in nobis  
complexae sunt rerum  
sicut tradiderunt nobis  
qui ab initio  
ipsi uiderunt & ministri  
fuerunt sermonis,  
uirum est & mihi assensu  
a principio omnibus diligenter  
& ordine tibi scribere  
optime theophile

ut cognoscas eorum  
uerborum de quibus  
eruditur et ueritatem,

**I**n principio erat uerbum  
& uerbum erat apud deum  
& deus erat uerbum,  
hoc erat in principio  
apud deum, omnia per ipsum  
facta sunt. & sine ipso  
factum est nihil;  
quod factum est  
in ipso uita erat;  
& uita erat lux hominum.  
& lux in tenebris  
lucet. & tenebrae  
eum non comprehenderunt.

**F**uit in diebus herodis regis  
iudee quidam sacerdos  
nomine zacharias  
de uice abia.

bi thi uuantu manage  
zilotun ordinon  
sagu thio in uir  
gifulu sint rabbono  
ro uir sactun  
thie thar fon anaginne  
selbon gisichun lnti ambachtu  
uuarun uuortet,  
uuar mir gisehan gisolgenano  
fon anaginne allem gen libho  
after anretu thir scriben  
thu bezzisto theophile  
thaz thu for stantet theru  
uuorto fon them  
thu gilert bist uuir,  
In anaginne uuar uuort  
lnta thaz uuort uuar mit got  
lnta got selbo uuar thaz uuort,  
thaz uuar in anaginne  
mit got, Alliu thuruh thaz  
uuir dun gitā. lnta uzzan sin  
ni uuar uuirt gitāner,  
thaz thar gitān uuar  
thaz uuar in imo lib;  
lnta thaz lib uuar liht manno.  
lnta thaz liht in finstarnessin  
luhta. lnta finstarnessin  
thaz nibi griffun,  
uuar lntagun heroder ther cuninger  
iudeno sumer biscof  
namen zacharias  
fon themo uuehrle abia ser



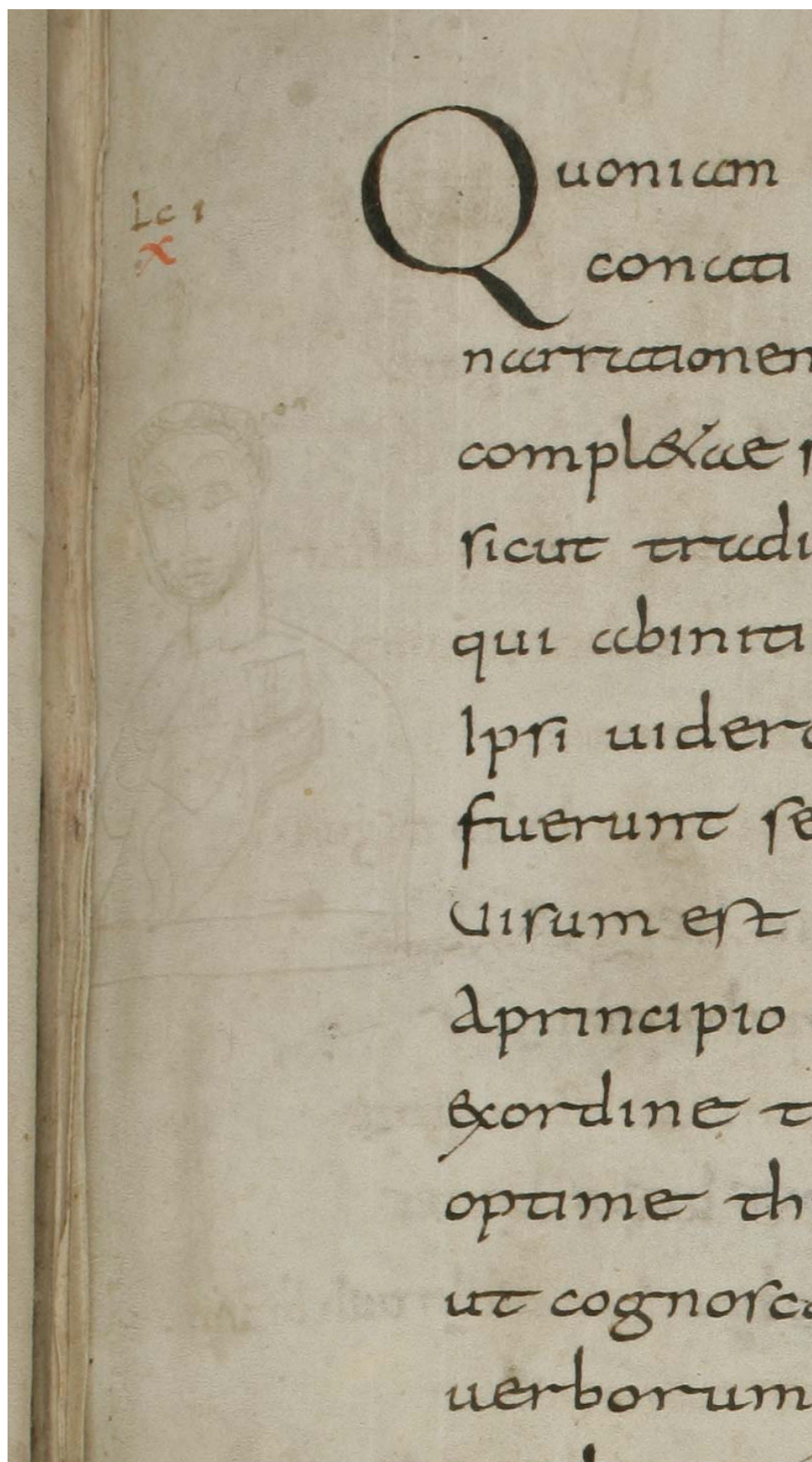


Abb. 2: Althochdeutscher Tatian, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 25 (Ausschnitt)



# Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung und Fragestellung.....	S. 7
2.	Der Codex Sangallensis 56: Die Handschrift in ihrem überlieferungs- geschichtlichen Zusammenhang.....	S.14
2.1.	Forschungsgeschichtlicher Überblick.....	S. 14
2.2.	Der Codex Bonifatianus 1.....	S. 27
2.3.	Der Codex Sangallensis 56.....	S. 33
3.	Die althochdeutsche Tatianübersetzung.....	S. 41
3.1.	Mehrsprachigkeit in althochdeutscher Zeit: ein kodikologischer Ver- gleich.....	S. 43
3.2.	Althochdeutsch und die Bibel: Volkssprache im Kontext christlichen Schrifttums.....	S. 62
3.3.	Zum Charakter der althochdeutschen Tatianübersetzung.....	S. 71
3.3.1.	Untersuchungen zur Wortstellung.....	S. 71
3.3.2.	Syntax und Erzählstruktur: sus, thar, thanne, thanan, thô.....	S. 79
3.3.3.	Schreiben, Lesen, Sprechen: Zur Funktion von Interpunktions- zeichen, Wortakzenten und Spatien.....	S. 90
3.3.4.	Wortstellung als rhetorische Gestaltung? Redefiguren in der althoch- deutschen Übersetzung.....	S. 111
3.3.5.	Übersetzungsunterschiede.....	S. 113
3.3.6.	Wortschatz und kutureller Hintergrund.....	S. 119
3.3.7.	Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse.....	S. 127
4.	Der Tatian als Erzählwerk.....	S. 129
4.1.	Die eine Geschichte Jesu und das Problem der Vierzahl der Evangelien: Vom Umgang mit Widersprüchen.....	S. 129
4.2.	Die Evangelienharmonie als Lösungsansatz im Streben nach der einen Wahrheit.....	S. 135
4.3.	Die vier kanonischen Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes.....	S. 138
4.4.	Möglichkeiten der Evangelienharmonisierung.....	S. 139
4.5.	Gliederung und Erzählverlauf des Tatian.....	S. 143
4.5.1.	Die Gliederung.....	S. 143
4.5.2.	Der Erzählverlauf des Tatian im Überblick.....	S. 145
4.6.	Einzelanalysen ausgewählter Kapitel.....	S. 220

4.6.1.	Gestaltung des zentralen Konflikts: Jesus in der Synagoge von Nazaret (Kapitel 18 u. 78).....	S. 221
4.6.2.	Offenbarung der Gottessohnschaft: Taufe, Verklärung und Kreuzigung (Kapitel 14, 91 u. 170).....	S. 224
4.6.3.	Poetologisches: Der Prolog des Lukasevangeliums, Epilog und Heraus- geberbemerkung des Johannesevangeliums (Prolog, Kapitel 178 und 180).....	S. 235
4.6.4.	Zeitverständnis im Tatian: Der Prolog zum Johannesevangelium (Kap. 1).....	S. 242
4.6.5.	Historisierung einer Figur: Johannes der Täufer (Kapitel 13 und 78).....	S. 244
4.6.6.	Harmonisierung und erzählerische Gestaltung: Die Verleugnung durch Petrus (Kap. 162 und 163).....	S. 253
4.6.7.	„ipsissima vox“ – Die Bedeutsamkeit der Worte Jesu: Die Kreuzigung (Kap. 170).....	S. 258
4.6.8.	Grenzen der Harmonie: Die Begegnung der Maria Magdalena mit dem auferstandenen Jesus (Kap. 173).....	S. 263
4.7.	Zusammenfassung: Der Tatian als Erzählwerk.....	S. 267
5.	Schlussbetrachtung.....	S. 270
6.	Literaturverzeichnis.....	S. 275
7.	Abbildungsverzeichnis.....	S. 287
8.	Anhang.....	S. 289







# 1. Einleitung und Fragestellung



Abb. 3: *Egbert-Codex*, Trier, Stadtbibliothek, Handschrift 24, Ende 10. Jh., fol. 66r

Die hier abgebildete Miniatur entstammt dem mit zahlreichen Bildern versehenen *Egbert-Codex*, der in Trier aufbewahrt wird.<sup>1</sup> Diese Handschrift aus dem 10. Jahrhundert ist ein Evangelistar und bietet jene Abschnitte aus den Evangelien, die nach der Ordnung des Kirchenjahres innerhalb der Gottesdienste verlesen werden. Dieses Bild steht wie alle Miniaturen der Handschrift im Kontext der entsprechenden Textstelle. Indem das Bild Aspekte des Textes aufgreift, wird deutlich, dass beide Medien in einem engen Bezug stehen. Die abgebildete Miniatur stellt die biblische

<sup>1</sup> Trier, Stadtbibliothek, Handschrift 24. Die Handschrift wurde für den Erzbischof Egbert (977-993) von Trier hergestellt. Zur Entstehung der Handschrift und ihre Nähe zur Buchkunst der Reichenauer Schule vgl. Gunther Franz, *Die tausendjährige Geschichte des Egbert-Codex, dessen Faksimilierung und Dokumentation*, in: Ders. (Hg.), *Der Egbert Codex. Das Leben Jesu. Ein Höhepunkt der Buchmalerei vor 1000 Jahren*, Handschrift 24 der Stadtbibliothek Trier, Darmstadt 2005, S. 11-44, hier bes. S. 11-13.

Szene des Einzugs Jesu in Jerusalem dar und ist vor der entsprechenden Textstelle nach der Version des Johannesevangeliums (Joh 12,1-11) positioniert. Vergleicht man nun Text und Bild, so stellt man Unstimmigkeiten zwischen diesen beiden Referenzebenen fest: Auf dem Bild dargestellt ist Jesus, der auf einem Esel reitet, während Menschen ihm entgegengehen. Am rechten Rand ist ein Mann zu sehen, der von einem Baum einen Zweig abbricht, ein anderer legt wohl einen Zweig auf den Boden. Ein weiterer Mann legt zu den bereits auf dem Boden liegenden Kleidungsstücken eines hinzu. Von diesen drei Motiven – Abreißen der Zweige, Niederlegen der Zweige bzw. der Kleider vor Jesus – berichtet das Johannesevangelium nicht. Diese Motive finden sich hingegen in den anderen drei Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas. Jedoch überliefert keines der Evangelien alle diese Motive in der Zusammensetzung, wie es das Bild darbietet.<sup>2</sup> So berichtet zwar das Matthäusevangelium, dass vor Jesus Kleider ausgebreitet werden, und auch, dass andere Menschen Zweige von den Bäumen abschlagen und sie ebenfalls vor Jesus ausbreiten (Mt 21,8), jedoch reitet Jesus in diesem Evangelium auf einer Eselin in Begleitung ihres Füllens (Mt 21,2.7). Nach der Version von Markus und Lukas reitet Jesus nur auf einem Eselsfüllen (Mk 11,2; Lk 19,30). Während das Lukasevangelium keine Zweige erwähnt, schlagen bei Markus die Menschen diese nicht von Bäumen, sondern von Feldern ab (Mk 11,8). Die im Bild mit einem Titulus bezeichneten *Apostoli* werden hingegen eigens nur im Lukasevangelium erwähnt (Lk 19,37). Es zeigt sich also, dass das Bild keinem einzigen Evangelium alleine entspricht, sondern unterschiedliche Überlieferungen zusammenfasst. Wenn man so will, handelt es sich um eine Harmonisierung von unterschiedlichen Texten im Medium des Bildes.

Dieses Beispiel weist auf ein Verfahren hin, das in der gesamten Geschichte des christlichen Glaubens stets Anwendung fand und das mit der spezifischen Überlieferungssituation der christlichen Schriften zusammenhängt. Denn diese ist dadurch gekennzeichnet, dass es nicht nur eine einzige Überlieferung der Geschichte des Jesus von Nazaret gibt, sondern gleich mehrere, von denen sich in den ersten Jahrhunderten nach Christus vier als verbindlich für die Kirche in West und Ost herauskristallisierten: die Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes. In diesen sogenannten kanonischen Evangelien zeigt sich eine je eigene Perspektive auf

---

<sup>2</sup> Es ist bekannt, dass Bilderhandschriften – etwa aus dem Benediktinerkloster Reichenau – in Werkstätten gefertigt wurden, die mit Vorlagen arbeiteten. In ähnlichen Fällen, in denen Differenzen zwischen Text- und Bildebene festgestellt wurden, liegt die Vermutung nahe, dass Vorlagen verwendet wurden, die eigentlich für einen anderen Kontext gedacht waren. Dies ist auch in diesem Fall zu bedenken, jedoch löst es das Problem nicht, dass das Bild eben zu keinem Evangelium genau passt.



das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu. Vergleicht man diese vier Evangelien miteinander, so finden sich neben vielen Gemeinsamkeiten auch zahlreiche Unterschiede und manches Widersprüchliche. Dennoch wurde diese Vielheit der Evangelien von der Großkirche nie aufgegeben, obwohl diese mehrfache Perspektivierung eine theologische Herausforderung war und ist. Schließlich stellt sie die christlichen Theologen vor das Problem der Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit hinsichtlich der Botschaft Jesu.

Neben den theologisch-philosophisch geprägten Bemühungen etwa von Origenes oder Augustinus, die Interpretationsmodelle für den Umgang mit dieser Mehrstimmigkeit schufen, beförderte die vierfache Evangelienüberlieferung eine neue literarische Gattung, die Evangelienharmonie. Diese literarische Form versucht in unterschiedlicher Weise, die verschiedenen Evangelien von Jesus in einen einzigen Text zu integrieren. Der wohl erfolgreichste Text dieser Art ist eine Harmonie, deren Ursprünge auf das Ende des 2. Jahrhunderts zurückreichen und deren wahrscheinlicher Verfasser Tatian, ein Schüler des Kirchenlehrers Justin, war.<sup>3</sup> Zwar sind weder der Ort der Abfassung noch die Sprache des Originals gesichert, dennoch ist festzustellen, dass dieser Text eine große Verbreitung fand, insbesondere im Bereich der Ostkirche und vor allem im syrischen Sprachraum. Dort ersetzte die Evangelienharmonie immerhin für einige Zeit die vier Evangelien innerhalb der Liturgie. Aber auch in der Westkirche hinterließ diese Evangelienharmonie ihre Spuren: Im Codex Bonifatianus 1 der Hessischen Landesbibliothek Fulda, einer Handschrift aus dem 6. Jahrhundert, die dem Schatz des Heiligen Bonifatius zugerechnet wird, ist dieser Text in einer lateinischen Fassung enthalten. Weitere Textzeugen in Latein und auch in Volkssprachen sind aus der Zeit vom 9. Jahrhundert bis ins Zeitalter des frühen Buchdrucks überliefert.<sup>4</sup>

Eine besondere Stellung kommt der Handschrift Nr. 56 der Stiftsbibliothek St. Gallen zu, die diese Evangelienharmonie in einer lateinisch-althochdeutschen Fassung überliefert. Die Bilingue ist in zwei Spalten unterteilt, wobei dem lateinischen Text in der linken Spalte stets zeilenentsprechend der althochdeutsche Text in der rechten Spalte entspricht.

---

<sup>3</sup> Vgl. Dietrich Wünsch, Art. Evangelienharmonie, in: TRE, Bd. 10 (1982), S. 626-636; Berthold Altaner u. Alfred Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, 9. Aufl., Freiburg, Basel, Wien 1978, S. 71-74; Hubertus R. Drobner, Lehrbuch der Patrologie, 2. überarb. u. erg. Aufl., Frankfurt/M. u.a. 2004. Einen Überblick über die Tatianforschung bietet William L. Petersen, Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship, Leiden, New York, Köln 1994 (Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. 25).

<sup>4</sup> S.u. Kap. 2.1., S. 14-26.

Die althochdeutsche Übersetzung der Evangelienharmonie in der St. Galler Handschrift überliefert einen bedeutsamen Teil der deutschen Sprache jener Epoche und ist daher in der germanistischen Forschung insbesondere unter sprachhistorischen Gesichtspunkten Gegenstand zahlreicher Untersuchungen.

Bislang nur in geringem Umfang ist dieser Text hingegen hinsichtlich seines Aufbaus und seiner Harmonisierungsweisen untersucht worden. So untersuchten zwar die Theologen Theodor Zahn und etwas später Joseph Hontheim<sup>5</sup> gegen Ende des 19. und zu Anfang des 20. Jahrhunderts die Harmonisierungsweisen und die Abfolge der Perikopen, indem sie unterschiedliche Fassungen, etwa aus arabischen oder armenischen Überlieferungen, mit dem Fuldaer Tatiantext verglichen. Das Ziel aber dieser Bemühungen war vor allem die Klärung der weit verzweigten Überlieferungsgeschichte sowie die Rekonstruktion des verlorenen Originals.

In meiner Untersuchung der Handschrift Nr. 56 der St. Galler Stiftsbibliothek geht es jedoch weder um einzelne sprachgeschichtliche Phänomene, noch um überlieferungsgeschichtliche Zusammenhänge, auch wenn letztere natürlich von großer Bedeutung sind, etwa im Hinblick auf die Fuldaer Handschrift Bonifatianus 1, dessen lateinischer Text mit hoher Wahrscheinlichkeit die Vorlage für die St. Galler Bilingue war.<sup>6</sup> Vielmehr geht es darum, das Sinnpotenzial, welches der einzelnen Handschrift in ihrer Singularität zukommt, zu erfassen. Daher werden kodikologische Aspekte und insbesondere die Gestaltung des Textlayouts als zweispaltige Bilingue untersucht sowie die Rolle der Volkssprache im Kontext eines biblischen Textes und damit die Art und Weise sowie die Funktion der Übersetzung. Ebenso geht es um die Klärung des Zusammenhangs von Inhalt und Form. Daher widmet sich ein großer Teil dieser Arbeit der Untersuchung des *Tatian* – gemeint ist hier nicht sein vermeintlicher Autor, sondern der Text in der Fassung, wie er in der St. Galler Handschrift überliefert ist – hinsichtlich seiner Kompositions- und Erzählweise, indem die Harmonisierung als ‚Arbeit am Text‘ der getrennten Evangelien im Hinblick auf die Gestaltung der Erzählweise nachvollzogen wird.

Insofern ist der Untertitel dieser Arbeit, „Studien zum Codex Sangallensis 56“, Ausdruck dafür, dass es um die Erörterung einer Vielzahl von verschiedenen, auch disparat erscheinenden Einzelaspekten geht, die zugleich aber von der Handschrift als bindendes Glied zusammengehalten werden.

---

<sup>5</sup> Vgl. Theodor Zahn, *Tatian's Diatessaron*, Erlangen 1881 (FGNK 1) und Joseph Hontheim, *Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatessaron Tatians*, in: *ThQ* 90 (1908), S. 204-255 u. 339-376.

<sup>6</sup> S.u. S. 19f.

Die von mir skizzierte Fragestellung, welche die Inhaltsebene nicht loslöst vom konkreten Überlieferungsträger, ist in der mediävistischen Forschung unter den programmatischen Begriffen wie *Material Philology* oder *New Codicology* theoretisch grundgelegt.<sup>7</sup> Für diese Arbeit hat eine handschriftenorientierte Vorgehensweise vor allem die Frage nach der Wahl der angemessenen Quellen berührt: Die Stiftsbibliothek St. Gallen stellt in ihrer Sammlung *Codices electronici Sangallensis (CESG)* die Tatianhandschrift in hochauflösender Form im Internet allen interessierten Anwendern zur Verfügung.<sup>8</sup> Dadurch war es mir leicht möglich, bei Text- und Einrichtungsfragen das digitalisierte Original einzusehen.

Daneben sind und bleiben die wissenschaftlichen Editionen natürlich ein wichtiges Arbeitsinstrument. Mehr als ein Jahrhundert war die Ausgabe des *Althochdeutschen Tatian* von Eduard Sievers maßgeblich.<sup>9</sup> Diese Ausgabe ordnet durch entsprechende Verweise die Verse bzw. Versteile des lateinischen Textes den vier Evangelien zu. Dadurch ist sehr schnell ersichtlich, aus welchem Evangelium der jeweilige harmonisierte Textteil stammt. Zudem ist der althochdeutsche Text innerhalb eines jeden Kapitels satzweise nummeriert, wodurch sich das Verweisen und Auffinden von Zitaten nach dieser Ausgabe sehr einfach gestaltet. Diese Ausgabe hat jedoch einen entscheidenden Nachteil: Die für die Textanordnung bedeutsame Kolumnenstruktur der Handschrift, in der zeilengenau der lateinische dem althochdeutschen Text entspricht, vollzieht die Ausgabe von Sievers nicht nach. Zudem fehlen die Initialen sowie die zahlreichen Stellennachweise zu den einzelnen Evangelien der Handschrift, die als Marginalien den Text begleiten.

In der 1994 von Achim Masser herausgegebenen Tatianausgabe, deren erklärtes Ziel es ist, eine handschriftennahe Edition zu bieten, sind diese Mängel behoben:<sup>10</sup> Der Text

---

<sup>7</sup> Vgl. Stephen G. Nicolson (Hg.), *New Philology*, 1990 (= *Speculum*, 65) sowie Rüdiger Schnell, Was ist neu an der ‚New Philology‘? Zum Diskussionsstand in der germanistischen Mediävistik, in: Martin-Dietrich Gleßgen, Franz Lebsanft (Hg.), *Alte und neue Philologie*, Tübingen 1997 (= Beihefte zu *editio*, 8), S. 61-95. Einen Forschungsüberblick hierzu, insbesondere zur Akzentuierung dieses Ansatzes durch den Begriff *Material Philology* vgl. Ursula Peters, From Social History to the Poetics of the Visual: Philology of the Middle Ages as Cultural History, in: *JEGP* 105 (2006), S. 185-206, bes. S. 196ff.

<sup>8</sup> Vgl. [www.cesg.unifr.ch/de/index/htm](http://www.cesg.unifr.ch/de/index/htm).

<sup>9</sup> Vgl. *Tatian. Lateinisch und althochdeutsch mit ausführlichem Glossar*, hg. v. Eduard Sievers, 2., Neubearb. Aufl. 1892 (*Bibliothek der ältesten deutschen Literatur-Denkmäler*, 5), (Nachdruck Paderborn 1960).

<sup>10</sup> Vgl. *Die lateinisch-althochdeutsche Tatianbilingue* Stiftsbibliothek St. Gallen Cod. 56, unter Mitarbeit v. Elisabeth De Felip-Jaud hg. v. Achim Masser, Göttingen 1994 (*Studien zum Althochdeutschen*, 25). Alle von mir verwendeten Zitate zum *Tatian* stammen aus dieser Ausgabe. Zum Programm der Edition vgl. auch Achim Masser, *Der handschriftliche Befund und seine literarhistorische Auswertung. Probleme*



erscheint stets in der Anordnung der Originalhandschrift. Zudem sind die Initialen sowie Marginalien verzeichnet. Die Zuordnung zu den einzelnen Evangelien nimmt Masser auf der eigens für Anmerkungen reservierten linken Seite vor, also gesondert vom Text, der stets nur auf der rechten Seite der Ausgabe erscheint. Dabei wird jedesmal, wenn im *Tatian* aus einem neuen Evangelium eine Stelle übernommen wird, der Anfang eines Verses mit den entsprechenden Kapitel- und Verszahlen angegeben. Ist ein Vers aus Teilen mehrerer Evangelien zusammengesetzt, so gibt Masser die entsprechenden Verszahlen der unterschiedlichen Evangelien an, indem er sie lediglich mit einem Pluszeichen [+] verbindet. Auf wortgenaue Zuordnungen zu den einzelnen Evangelien verzichtet er. Dies bewährt sich insbesondere dann, wenn sich der Wortlaut von Parallelversionen so sehr gleicht, dass eine genaue Abgrenzung eigentlich nicht möglich ist.

Für meine Vorgehensweise jedoch war dieses Verfahren oftmals zu ungenau. Hier musste dann doch auf die Edition von Sievers zurückgegriffen werden. Alle Zitate aus dem *Tatian* stammen gleichwohl stets aus der Edition von Masser und werden auch in dieser Arbeit zeilengenau wiedergegeben, wenn auch ohne die Marginalien. Die Stellenangaben der Zitate aus der Ausgabe von Masser sind mit der Abkürzung „Tat“ sowie mit Seiten- und Zeilenzahlen versehen. Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich dabei auf die Zählung der Handschrift selbst, welche durchgängig paginiert ist, und stehen in der Edition jeweils in eckigen Klammern über der linken Textspalte.

Sämtliche Textverweise zum *Tatian* erfolgen in dieser Arbeit auch mit der üblichen Nummerierung des althochdeutschen Textes nach Sievers, jeweils durch die Abkürzung „Siev.“ kenntlich gemacht, damit ein Vergleich mit dieser traditionsreichen Ausgabe möglich ist. Ab dem Tatiankapitel 153 orientiert sich Sievers jedoch nicht mehr an der Kapiteleinteilung der Handschrift, sondern an einer früheren Tatianedition. Somit stimmen die Sieverschen Kapiteleinteilungen nicht mehr mit der *Tatian*handschrift überein.<sup>11</sup>

Ein Großteil meiner Untersuchungen besteht in der Analyse des *Tatiantextes* hinsichtlich seiner Kompositions- und Erzählweise im Vergleich zu den vier Evangelien. Für dieses Vorgehen gibt es bislang keine vergleichbare Arbeit, die

---

der Edition althochdeutscher Texte, in: Rolf Bergmann (Hg.), *Probleme der Edition althochdeutscher Texte*, Göttingen 1993 (Studien zum Althochdeutschen, 19), S. 124-134.

<sup>11</sup> Ab dem Kap. 153 verzeichnet Sievers die Kapitelzahlen der Handschrift zusätzlich in römischen Ziffern, in Absetzung zu der in arabischen Ziffern gehaltenen Nummerierung der Kapitel seiner Textausgabe.

geeignete analytische Kategorien zur Erklärung nicht nur des Harmonisierungsverfahrens, sondern auch der Erzählweise anwendet.<sup>12</sup> Innerhalb der theologisch-biblischen Wissenschaften sind zwar in den letzten Jahren zahlreiche Arbeiten erschienen, die sich einer narrativen Exegese zumeist einzelner Evangelien oder Motive widmen.<sup>13</sup> Eine vergleichende Arbeit zur Narratologie aller vier Evangelien liegt jedoch bislang nicht vor. Die narratologisch-exegetischen Arbeiten wurden von mir wie die umfangreiche Kommentarliteratur zum Neuen Testament immer nur punktuell berücksichtigt. Zentrum dieser Forschungsliteratur bilden naturgemäß theologische Fragen. Dieser Kontext kann sinnvollerweise in einer Arbeit zum *Tatian* nicht ausgeklammert werden, jedoch ist er nicht der Schwerpunkt.<sup>14</sup>

Vor dem Hintergrund der theologischen Forschungsliteratur stellte sich die Frage nach der angemessenen Zitierform der Bibelstellen. Hierbei ergab sich folgendes Problem: Der lateinische Text des *Tatian* ist weitgehend mit der *Vulgata* identisch, diese jedoch weist bisweilen eine andere Verszählung auf als sämtliche moderne Bibelausgaben, die sich am griechischen Neuen Testament orientieren. Damit diese Arbeit mit den heute gebräuchlichen Synopsen, Kommentaren und Übersetzungen konform ist, habe ich mich entschieden, die Stellenangaben stets nach den modernen Ausgaben wiederzugeben. Darauf verweist auch die von mir verwendete Schreibung der Evangelienabkürzungen nach der Einheitsübersetzung, also Mt, Mk, Lk und Joh, die in mediävistischen Arbeiten an sich unüblich ist. Da sich die Ausgaben von Sievers und Masser jedoch nur an der *Vulgata* orientieren, kommt es in dieser Hinsicht teilweise zu geringfügigen Unstimmigkeiten.

Wie zumeist in allen großen Arbeiten zum *Tatian* finden sich auch in dieser Arbeit im Anhang umfangreiche Tabellen, die einen Überblick über die Kapitelfolge sowie die in den Einzelkapitel verwendete Textauswahl aus den einzelnen Evangelien vermitteln. In dieser Tabelle sind auch die Differenzen zwischen der Kapiteleinteilung der Handschrift

---

<sup>12</sup> Gut anwendbare Analyseketegorien zur Erfassung einer äußeren Form einer Evangelienharmonie bietet Petra Hörner, *Zweisträngige Tradition der Evangelienharmonie. Harmonisierung durch den „Tatian“ und Entharmonisierung durch Georg Kreckwitz u.a.*, Hildesheim, Zürich, New York 2000. bes. Kap. 4.4. Für meine Vorgehensweise, die auch nach erzählerischen Gestaltungsmitteln fragt, sind die von Hörner erarbeiteten Kategorien jedoch weniger geeignet.

<sup>13</sup> Vgl. u.a. George J. Brooke u. Jean-Daniel Kaestli (Hg.), *Narrativity in biblical and related texts. La narrativité dans la bible et les textes apparentés*, Leuven 2000 (*Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium*, 149).

<sup>14</sup> Zitate aus dem Neuen Testament sind folgender Ausgabe entnommen: *Münchener Neues Testament, Studienübersetzung*, erarb. v. Collegium Biblicum München e.V., hg. v. Josef Hainz, 6. Aufl., Düsseldorf 2002. Die Schreibung der biblischen Namen in dieser Arbeit orientiert sich hingegen an der Einheitsübersetzung.

sowie nach der Ausgabe von Sievers berücksichtigt. Zudem werden die Stellenangaben zu den einzelnen Evangelien, in denen die Einheitsübersetzung von der *Vulgata* abweicht, durch ein „korr.“ (für *korrigiert*) kenntlich gemacht. Darüber hinaus sind diese Tabellen als Orientierungshilfe zu verstehen, um die mitunter komplexe Analyse des Erzählverlaufs in Kap. 4 dieser Arbeit besser nachvollziehbar zu machen.

## 2. Der Codex Sangallensis 56: Die Handschrift in ihrem überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang

### 2.1. Forschungsgeschichtlicher Überblick

Angesichts der zahlreichen Überlieferungszeugnisse der Evangelienharmonie *Tatian*, die sich räumlich auf den Ost- wie Westkirchenbereich erstrecken und in einem Zeitraum vom 2. Jahrhundert bis in die Frühe Neuzeit zu fassen sind, ist die Forschungslage zu diesem Werk äußerst komplex und von unterschiedlichen Interessenslagen geprägt.

Dies zeigt sich auch in der Bestimmung der einzelnen Handschriften hinsichtlich ihrer überlieferungsgeschichtlichen Abhängigkeit, die im Laufe der Forschungsgeschichte immer wieder grundlegend neu vorgenommen wurde. Dabei lassen sich insbesondere für das 19. und frühe 20. Jahrhundert zwei Strömungen mit unterschiedlichen Fragestellungen ausmachen. Zum einen die Germanistik, die die Zusammenhänge um den *Althochdeutschen Tatian* zu klären bemüht war, und andererseits eine in den biblischen Wissenschaften sowie der Orientalistik verwurzelte Tatianforschung, deren Hauptanliegen die Rekonstruktion des verlorenen Originals des 2. Jahrhunderts war.<sup>15</sup>

Im Jahre 1841 erscheint erstmals eine vollständige Ausgabe des bilinguen, lateinisch-althochdeutschen *Tatian* der Handschrift Nr. 56 der Stiftsbibliothek St. Gallen (*Codex*

---

<sup>15</sup> Die Forschungsgeschichte von Petersen (wie Anm. 3), die die Verbreitung sowie die Erforschung des *Tatian* umfassend beschreibt, ist zugleich diesem Anliegen, das verlorene Original wiederzuerlangen, verhaftet. Für die lateinische Überlieferung vgl. insbesondere die Arbeit von Ulrich B. Schmid, *Unum ex quattuor. Eine Geschichte der lateinischen Tatianüberlieferung*, Freiburg, Basel, Wien 2005 (*Vetus Latina*, Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 37), bes. S. 12-45. Dieser setzt sich dabei sehr kritisch mit den Zielen und Methoden der Tatianforschung auseinander, s.u. S. 22ff.

*Sangallensis*, 9. Jh.; Sigle G), die der Germanist Johann Andreas Schmeller besorgte.<sup>16</sup> Er löst damit zugleich zwei ältere, unvollständige Ausgaben von Johann Philipp Palthen (1706) und Johann Schilter (1727) ab,<sup>17</sup> die den *Althochdeutschen Tatian* nach einer Abschrift aus dem 17. Jahrhundert, der Handschrift Junius 13 (= Oxford, The Bodleian Library, MS 5125) wiedergeben. Diese Abschrift, der die Tatiankapitel 76-152 fehlen, stammt aus dem Besitz des Bonaventura Vulcanius, der offenbar eine zweite, mittlerweile nicht mehr erhaltene Handschrift der Tatianbilingue (Sigle B) besaß.<sup>18</sup> Die Edition von Schmeller beförderte ein Interesse an der St. Galler Tatianbilingue und ihrer Überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge. Vor diesem Hintergrund ist die Edition des *Tatian* nach dem Codex Bonifatianus 1 der Hessischen Landesbibliothek Fulda (*Codex Fuldensis*, 6. Jh.; Sigle F), der ältesten erhaltenen lateinischen Harmoniehandschrift, zu sehen. Diese wurde bezeichnenderweise ebenfalls von einem Germanisten, nämlich von Eduard Ranke, 1868 herausgegeben.<sup>19</sup> Die Fuldaer Handschrift soll wie zwei weitere Handschriften auf den Besitz des Bonifatius zurückgehen.<sup>20</sup>

Im germanistischen Interesse lag auch die Beschäftigung mit dem *Tatian* in Bezug auf den altsächsischen *Heliand* (10. Jh.), einer im Vergleich zur Evangelienharmonie freieren Nachdichtung zum Leben Jesu. So wies im Jahr 1869 Christian Wilhelm Michael Grein aufgrund der Übereinstimmung zahlreicher Erzählsequenzen nach, dass der *Tatian* und nicht die ungetrennten vier Evangelien unmittelbare Quelle für den

---

<sup>16</sup> Ammonii Alexandrini quae et Tatiani dicitur harmonia evangeliorum in linguam Latinam et inde ante annos mille Franciscam translata, hg. v. Johann Andreas Schmeller, Wien 1841. Zu früheren Teilveröffentlichungen vgl. Sievers, Einleitung, in: *Tatian* (wie Anm. 9), S. XIVf.

<sup>17</sup> Vgl. *Tatiani Alexandrini Harmoniae Evangelicae antiquissima Versio Theotisca*, hg. v. Johann Philipp Palthen, Greifswald 1706, sowie *Tatiani Syri Harmonia Evangelica. E Latina Victoris Capuani Versione translata in Linguam Theotiscam Antiquissimam*, Editio post primam Palthenianam nova Emendatori hg. v. Johann Frick, Ulm 1727, in: Johann Georg Scherz (Hg.), *Johannis Schilteri Thesaurus Antiquitatum Teutonicarum, Ecclesiasticarum, Civilium, Litterariarum*, Bd. 1-3; Bd. 2: 1727.

<sup>18</sup> Aus dem Nachlass von Marquard Freher ging diese auf den Besitz des Franz Junius über, dessen Handschriften heute in der Bodleian Bibliothek aufbewahrt werden. Vgl. Sievers, Einleitung, in: *Tatian* (wie Anm. 9), S. XIVf.

<sup>19</sup> *Codex Fuldensis. Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris capuani edidit, prolegomenis introduxit, commentariis adornavit Ernestus Ranke*, Marburg und Leipzig 1868. Zitate und Stellenverweise zu dieser Ausgabe werden im Folgenden mit „Ranke“ abgekürzt.

<sup>20</sup> Dazu zählen der *Ragyndrudis-Codex* (Cod. Bonifatianus 2, Luxueil [?], 8. Jh.), eine theologische Sammelhandschrift, sowie der *Cadmug-Codex* (Cod. Bonifatianus 3, Irland, 8. Jh.), ein Teil-Evangeliar, das wegen seiner kleinen Größe auch als Taschenevangeliar bezeichnet wird. Alle Angaben nach Regina Hausmann, *Die theologischen Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda bis zum Jahr 1600. Codices Bonifatiani 1-3, Aa1-145a*, Wiesbaden 1992 (Die Handschriften der Hessischen Landesbibliothek, 1), S. 3-13.

*Heliand* waren.<sup>21</sup> Jedoch behauptete Grein, dass nicht der Fuldaer *Tatian*, sondern eine weitere lateinische Tatianhandschrift dafür in Frage komme, nämlich der sogenannte *Codex Cassellanus* (Kassel, Landesbibliothek, 2° Ms. theol. 31, dat. ca. 830). Diese Handschrift ist wahrscheinlich im Kloster Fulda entstanden und hatte den Codex Bonifatianus 1 zur Vorlage.<sup>22</sup>

1872 erschien eine weitere, von Eduard Sievers erstellte Edition der St. Galler Tatianhandschrift.<sup>23</sup> Diese folgt jedoch in vielen Aspekten wie der Kapiteleinteilung nicht der St. Galler Handschrift, sondern der Ausgabe Schmellers, die auf den Ausgaben von Palthen und Schilter fußt.<sup>24</sup> Dadurch weist auch die Ausgabe von Sievers 244 und nicht 181 Kapitel wie in der St. Galler Handschrift auf. Mit dieser Edition versuchte Sievers, zahlreiche Mängel der Ausgabe Schmellers zu beheben, der etwa den lateinischen Text aus den Ausgaben von Palthen und Schilter übernommen hatte. Zudem findet sich in der Ausgabe von Sievers ein kritischer Apparat, der auch differierende Lesarten bezüglich des lateinischen Textes von G und F berücksichtigt.

In Folge dieser Tatianeditionen entstand eine lang andauernde Diskussion um Abhängigkeitsverhältnisse unter den verschiedenen Tatianhandschriften. Mit dem Hinweis auf zahlreiche Unterschiede zwischen dem althochdeutschen und dem lateinischen Text des *Codex Sangallensis* behauptete Oskar Schade 1882,<sup>25</sup> dass weder der lateinische Text des *Codex Sangallensis* noch der *Codex Fuldensis* Vorlagen für die althochdeutsche Tatianübersetzung sein könnten. Sievers hingegen bekräftigte im Vorwort zur zweiten Auflage seiner Tatianedition von 1892, die für lange Zeit die mustergültige Tatianedition bleiben sollte, seine vorherige Auffassung.<sup>26</sup> Sein Urteil, dass der *Codex Fuldensis* die Vorlage für die althochdeutsche Übersetzung sowie die

---

<sup>21</sup> Vgl. Christian Wilhelm Michael Grein, *Die Quellen des Heliand. Nebst einem Anhang: Tatianus. Evangelienharmonie*, hg. nach dem Codex Cassellanus, Kassel 1869.

<sup>22</sup> Vgl. Grein (wie Anm. 21), S. 49 mit Anm. sowie S. 61. Greins These stützt sich auf einen Textvergleich zu Joh 20,16f. Der Teilvers *et occurrit ut tangeret eum* finde sich weder in den Evangelien noch im Fuldaer *Tatian*, dafür aber im *Codex Cassellanus* zwischen Joh 20,16 und 20,17 sowie im *Heliand* (vgl. V. 5929-5931).

<sup>23</sup> Vgl. *Tatian. Lateinisch und altdeutsch m. ausführlichem Glossar*, hg. v. Eduard Sievers, Paderborn 1872 (Bibliothek der ältesten deutschen Literatur-Denkmäler; 5).

<sup>24</sup> Vgl. Sievers, Einleitung, in: *Tatian* (= 1. Aufl.; wie Anm. 23), S. 5 mit Anm. 3, sowie *Tatian* (= 2. Aufl., wie Anm. 9), S. XVf. mit Anm. 1, zudem Masser, Einleitung, in: *Tatianbilingue* (wie Anm. 10), S. 10f.

<sup>25</sup> Vgl. Oskar Schade, in: *Altdeutsches Wörterbuch*, Bd. 1, A-O, Halle/Saale 1882 (Nachdruck, Hildesheim 1969), S. XIX-XX.

<sup>26</sup> Vgl. Sievers, Einleitung, in: *Tatian* (wie Anm. 9), S. XVIIIff.



„Stammhandschrift aller erhaltenen lateinischen Tatiancodices“<sup>27</sup> sei, wurde innerhalb der Germanistik allgemein anerkannt.<sup>28</sup>

Von germanistischer Seite wurde die in den biblischen Wissenschaften und in der Orientalistik beheimatete Tatianforschung mit ihrem Anliegen der Rekonstruktion des verlorenen Originals wohl nicht weiter zur Kenntnis genommen. In dieser Hinsicht klagte jedenfalls der Neutestamentler Theodor Zahn in einer seiner zahlreichen Arbeiten zum *Tatian* über Sievers.<sup>29</sup> Aufgrund der von ihm festgestellten Unterschiede zwischen Haupttext und den vorangestellten Kapitelüberschriften schloss Zahn, dass die älteste erhaltene lateinischen Evangelienharmonie im Codex Bonifatianus 1 wiederum auf einer Bearbeitung fußt. So stimmen etwa die Kapitelnummern des Index nicht immer mit denen des Textes überein. Zudem lassen sich Textinkongruenzen zwischen Kapitelüberschriften und Haupttext nachweisen.<sup>30</sup> Zahn vermutete, dass die im Codex Bonifatianus 1 überlieferte Harmonie, die den lateinischen Text in einer an die *Vulgata* angeglichenen Form bietet, keine direkte Übersetzung aus dem originalsprachlichen *Diatessaron* sei, sondern eine Bearbeitung einer altlateinischen Version. In der Folge folgten zahlreiche Untersuchungen dieser Annahme, stets auf der Suche nach Lesarten, die die Hypothese einer altlateinischen Version als Ausgangspunkt für die westliche Tatianüberlieferung stützen könnten. Dafür wurden Varianten der verschiedenen Tatianüberlieferungen verglichen, wobei mittelalterliche volkssprachige Textstellen des Mittelhochdeutschen, Mittelniederländischen, Mittelitalienischen oder Mittelenglischen den räumlich weit entfernten und zudem zeitlich früher zu datierenden altlateinischen, syrischen, armenischen und arabischen Tatiantexten gegenübergestellt wurden.

Beispielhaft stehen hierfür die Arbeiten von Zahn sowie etwas später von Heinrich Joseph Vogels<sup>31</sup> bezüglich einer Gruppe von Handschriften, die nach ihrem Aufbewahrungsort, der Bayerischen Staatsbibliothek in München, als Münchener Evangelienharmonie bezeichnet werden. Dazu zählen zwei lateinische Harmonien in den Handschriften Clm 10025 (13./14. Jh.) und Clm 23977 (14. Jh.) sowie eine mittelhochdeutsche Harmonie in der Handschrift Cgm 532 (dat. 1367). Aufgrund dieser

---

<sup>27</sup> Vgl. Sievers, Einleitung, in: *Tatian* (wie Anm. 9), S. XVIII.

<sup>28</sup> Vgl. Petersen (wie Anm. 3), S. 86 mit Anm. 6 sowie S. 88.

<sup>29</sup> Vgl. u.a. Zahn, Zur Geschichte von Tatians *Diatessaron* im Abendland, in: NKZ 5 (1894), S. 85-120. In diesem Aufsatz wirft Zahn Sievers mehr oder weniger Ignoranz seiner Arbeiten vor (vgl. ebd. S. 86, Anm. 1).

<sup>30</sup> Vgl. Zahn, *Tatian* 1881 (wie Anm. 5), S. 300-303. Eine ausführliche Darstellung dieser Inkongruenzen sowie der Auswirkungen auf spätere Handschriften bietet Schmid (wie Anm. 15), S. 62-68.

<sup>31</sup> Vgl. Joseph Heinrich Vogels, *Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland*, Münster 1919 (Neutestamentliche Abhandlungen, 7,1).

Untersuchungen urteilt Zahn, dass „vollständig bewiesen“ sei, „daß F [*Codex Fuldensis*] nicht die einzige und nicht die ursprüngliche Gestalt des lateinischen Tatian“ sei.<sup>32</sup> Auch Vogels kommt zu ähnlichen Einschätzungen wie Zahn, nämlich dass die Münchener Evangelienharmonie „den Beweis“ erbringe, dass die Fuldaer Handschrift nicht die älteste Form einer lateinischen Evangelienharmonie überliefere.<sup>33</sup>

Mit seiner Arbeit zu einem mittelniederländischen *Leven van Jesus* des 13. Jahrhunderts, das u.a. in einer Lütticher Handschrift aufbewahrt ist, führte 1923 Daniël Plooiß diese Argumentationslinie fort.<sup>34</sup> Seiner Ansicht nach gab es einige Stellen im Lütticher *Leben Jesu*, die keine Parallelen zu der Evangelienharmonie der Fuldaer Handschrift und den mit ihr verwandten Handschriften aufweisen. Stattdessen fand Plooiß in den betreffenden Fällen aber Übereinstimmungen zur orientalischen Überlieferung sowie zur Textgestalt anderer *Vetus Latina*-Handschriften. Daraus schloss Plooiß wie bereits Grein, Zahn und Vogel, dass nicht der *Codex Fuldensis* am Anfang der westlichen Tatianüberlieferung gestanden haben könne.

Dieses Bemühen der Rekonstruktion einer älteren lateinischen Version des *Tatian*, als sie der *Codex Bonifatianus 1* überliefert, veranlasste auch Anton Baumstark, erneut das Verhältnis von *Codex Fuldensis* und *Sangallensis* zu untersuchen. Baumstark versuchte, die bisherige, seit Sievers innerhalb der germanistischen Forschung herrschende Auffassung, dass sowohl der lateinische Text als auch die althochdeutsche Übersetzung des *Codex Sangallensis* den Fuldaer *Tatian* zur Vorlage haben, zu widerlegen. In dieser Absicht deutete er zahlreiche Textunterschiede zwischen dem althochdeutschen Text und den jeweiligen lateinischen Versionen der beiden Handschriften. Als Beweis für die Richtigkeit seiner These glaubte er, zahlreiche Übereinstimmungen zwischen dem althochdeutschen *Tatian* und östlichen bzw. orientalischen Versionen annehmen zu können.

---

<sup>32</sup> Zu den Handschriften Clm 10025 und Cgm 532 vgl. Zahn, *Tatian* 1894 (wie Anm. 29), S. 87-115, Zitat auf S. 115.

<sup>33</sup> Zu den Handschriften Clm 10025 und Clm 23977, aber auch zu zahlreichen anderen Handschriften vgl. Vogels (wie Anm. 31), S. 33-90 u. 123-138, Zitat auf S. 89f.

<sup>34</sup> Vgl. Daniël Plooiß, *A Primitive Text of the Diatessaron*, Leiden 1923, dazu auch Petersen (wie Anm. 3), S. 170-178, und Eckhard Meineke, *Fulda und der althochdeutsche Tatian*, in: Gangolf Schrimpf (Hg.), *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*, Frankfurt/Main 1996 (*Fuldaer Studien*, 7), S. 403-426, hier S. 405. Die Handschriften, die ein mittelniederländisches *Leben Jesu* bieten, sind folgende: Liège, Bibliothèque de l'Université, No. 199, ca. 1280; Cambridge, University Library, MS Dd. xii. 25, 13./14. Jh.; Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. theol. 8° 140, dat. 1332.

Die Arbeit von Baumstark, die ihre Ursprünge in den 1930er Jahren hatte, wurde von Johannes Rathofer 1964 aus dessen Nachlass publiziert.<sup>35</sup> Einen ähnlichen Ansatz verfolgte bereits 1960 Wilhelm Wissmann.<sup>36</sup> 1969 folgte schließlich eine Untersuchung von Peter Ganz, in der dieser ebenso Zweifel an der Zusammengehörigkeit von *Codex Fuldensis* und *Sangallensis* äußerte. Die Thesen von Ganz beruhen auf einem Vergleich des St. Galler Textes mit jener Abschrift des 17. Jahrhunderts (Ms. Junius 13), die die lateinisch-althochdeutsche Tatianbilingue in Auszügen enthält und die seiner Meinung nach einen Text enthält, die dem St. Galler Text näher stehe als der *Fuldensis*.<sup>37</sup>

Anfang der 1970er Jahre veröffentlichte Johannes Rathofer eine Reihe von Aufsätzen, die zeigen, dass die Thesen vor allem von Baumstark, Wissmann und Ganz zum großen Teil auf falschen Annahmen beruhten.<sup>38</sup> So enthält die Ausgabe des *Codex Fuldensis* von Ranke, nach der Sievers den kritischen Apparat seiner Ausgabe erstellte, sechzehn Fehler. Alle diese Fehler, die bisher als Unterschiede zwischen den beiden lateinischen Texten gewertet wurden, erwiesen sich im Nachhinein als Übereinstimmungen. Zudem sind wiederum Sievers selbst an die 200 Fehler in seiner Ausgabe unterlaufen. Nach deren Korrektur ergibt sich wiederum eine große Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Textfassungen. Auch die althochdeutschen Lesarten, die bislang als Abweichung vom lateinischen Text gesehen wurden, entsprechen zumeist dem nun von Rathofer korrigierten Text. Die verbleibende Anzahl von Differenzen zwischen *Fuldensis* und *Sangallensis* ist nach der Ansicht von Rathofer sehr klein, der Zweifel an der Abhängigkeit könne vielmehr nur aufrecht erhalten werden, wenn man völlige Übereinstimmung zwischen den beiden Handschriften fordere.

Zudem konnte Rathofer zeigen, dass die Textstellen, die im *Sangallensis* über den *Fuldensis* hinausgehen, mit Textstellen in der Fuldaer Handschrift korrespondieren, die mit einem Warnhinweis versehen worden sind (R für *rescribe*, *rescribendum* oder

---

<sup>35</sup> Vgl. Anton Baumstark, Die Vorlage des althochdeutschen Tatian, hg., überarb., m. Vorwort u. Anmerkungen versehen v. Johannes Rathofer, Köln u. Graz 1964.

<sup>36</sup> Wilhelm Wissmann, Zum althochdeutschen Tatian, in: Hans Hartmann u. Hans Neumann (Hg.), Indogermanica. Festschrift f. Wolfgang Krause, Heidelberg 1960, S. 249-267.

<sup>37</sup> Vgl. Peter Ganz, MS. Junius 13 und die althochdeutsche Tatianübersetzung, in: PBB 91 (1969), S. 28-76. Zur Handschrift Junius 13 s.o. S. 19.

<sup>38</sup> Vgl. Johannes Rathofer, Zur Heimatfrage des althochdeutschen Tatian. Das Votum der Handschriften, in: Annali, Sezione Germanica, 16, (1971), S. 7-104, ders., ‚Tatian‘ und Fulda. Die St. Galler Handschrift und der Victor-Codex, in: Karl-Heinz Schirmer u. Bernhard Sowinski (Hg.), Zeiten und Formen in Sprache und Dichtung. Festschrift f. Fritz Tschirch z. 70. Geb., Köln u. Wien 1972, S. 337-556, sowie ders., Die Einwirkung des fuldischen Evangelientextes auf den althochdeutschen ‚Tatian‘. Abkehr von der Methode der Diatessaronforschung, in: Alf Önnersfors, Johannes Rathofer u. Fritz Wagner (Hg.), Literatur und Sprache im europäischen Mittelalter. Festschrift für Karl Langosch, Darmstadt 1973, S. 256-308. Zu den Arbeiten Rathofers vgl. auch Meineke (wie Anm. 34), bes. S. 406-410.

*recognoscendum*), dass hier Textverderbnis vorliege.<sup>39</sup> Diese seien bei der Abschrift des *Tatian* vermutlich mit Hilfe anderer Bibelmanuskripte korrigiert worden. Als stützendes Argument für diese These führt Rathofer dabei Übereinstimmungen des Textes der St. Galler Handschrift mit einer weiteren Handschrift des Bonifatiussschatzes auf: Der Codex Bonifatianus 3 oder das sogenannte *Cadmug-Evangeliar* bietet jene Lesarten, die im *Sangallensis* über den *Fuldensis* hinausgehen. Damit konnte Rathofer zeigen, dass Textabweichungen zwischen dem Codex Bonifatianus 1 und dem lateinischen Text von *Codex Sangallensis* wahrscheinlich aufgrund von Bearbeitungen aus Handschriften der näheren Umgebung, hier also der Bibliothek des Klosters Fulda im 9. Jahrhundert, in den Text eingeflossen sind und nicht aus einer älteren Tatianvorlage.

Neben der Überprüfung von zweifelhaften Lesarten nahm Rathofer einen genauen kodikologischen Vergleich zwischen den beiden Handschriften vor. Dabei ließ sich eine große Übereinstimmung in der Anlage der Handschriften feststellen, welche Rathofer zusätzlich in seiner Auffassung der Abhängigkeit der St. Galler von der Fuldaer Tatianhandschrift bestätigte.<sup>40</sup>

Aus germanistischer Sicht sind in den 1990er Jahren insbesondere die Arbeiten von Achim Masser hervorzuheben. Neben der bereits beschriebenen Neuedition<sup>41</sup> des *Althochdeutschen Tatian* hat sich Masser in vielen Publikationen diesem Werk gewidmet, so zu den bislang ungelösten Fragen zur Entstehung der Bilingue, ihrer genauen Datierung sowie hinsichtlich der möglichen Auftraggeberschaft. Sein Anliegen ist es, dass die genauen handschriftlichen Verhältnisse der Bilingue wie die zweispaltige Kolumnenstruktur mit ihrer genauen Zeilenentsprechung in der Diskussion angemessen berücksichtigt werden, beispielsweise bei der Betrachtung der Syntax und Wortstellung im *Tatian*.<sup>42</sup> Zudem bemüht sich Masser um eine Klärung der bislang immer noch als ungeklärt geltenden Auftraggeberschaft, die zur Erstellung der Bilingue führte. Während die ältere Forschung vor allem den Einfluss des Hrabanus Maurus in Fulda diskutierte, erwägt Masser die Möglichkeit, dass die Initiative vom St. Galler Abt Hartmut ausging. Als Beweggrund, die zur Erstellung der Tatianbilingue führte, sieht er vor allem das unter Hartmut geförderte Interesse an unterschiedlichen Bibelausgaben zum vertieften Studium der Heiligen Schrift.<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> Vgl. Rathofer, *Fuldischer Evangelientext* (wie Anm. 38), S. 282f.

<sup>40</sup> S.u. S. 92, mit Abb. 17 u. 18.

<sup>41</sup> S.o.

<sup>42</sup> S.u. Kap. 3.3.1, S. 71ff.

<sup>43</sup> S.u. S. 37ff.

Ausgehend vom *Althochdeutschen Tatian* widmet sich die Arbeit von Petra Hörner aus dem Jahr 2000 der Entwicklung der mittelalterlichen Evangelienharmonien.<sup>44</sup> Anhand von Analysekatoren, die sie zur Bestimmung des Harmonisierungsgrades eines Textes entwickelt,<sup>45</sup> zeigt sie, dass die Entwicklung der Harmonie einen zweifachen Weg geht: Zum einen werde das Konzept des *Tatian* beibehalten, der aufgrund des Verzichts auf Mehrfachüberlieferung und mit der Verbindung unterschiedlicher Evangelienberichte zu einem Text eine „Harmonie der Einheit“<sup>46</sup> anbiete. Zum anderen werde vielfach die Harmonisierung von einzelnen verknüpften Texten zugunsten der getrennten Wiedergabe der vier Evangelien aufgegeben. Statt der einen Geschichte präsentiere diese zweite Gruppe die evangelischen Texte in einer Weise, die am ehesten heutigen Synopsen vergleichbar sei. Damit versuchten diese Harmonien, im Gegensatz zum *Tatian* einen möglichst vollständigen Text wiederzugeben.

Hörner weist zudem nach, dass vier mittelniederdeutsche Handschriften in die *Tatian*-tradition gehören. Während eine Handschrift aus Danzig bisher noch überhaupt nicht untersucht wurde, weist sie bei drei weiteren nach (zweien aus Bielefeld, einer aus Trier), dass diese nicht wie bisher vermutet, Übersetzungen der Harmonie des Johannes Gerson seien.<sup>47</sup> Als Hauptkriterium dient ihr die Einteilung der Harmonien dieser Handschriften in 181 Kapitel, die sich damit in Übereinstimmung mit dem *Codex Sangallensis* befinden, während das Gersonsche Werk in 150 Kapitel aufgeteilt ist. Auch die Abfolge der Perikopen entspricht nach Hörner der Fuldaischen Tradition. Zudem stimmten die Aufteilung der 181 Kapitel in vier Bücher sowie zahlreiche eingefügte Kommentare aus Kirchenväterliteratur und anderen theologischen Schriften innerhalb des Evangelientextes mit einer Bearbeitung des *Tatian* aus dem 12.

---

<sup>44</sup> Vgl. Hörner (wie Anm. 12).

<sup>45</sup> S.u. S. 139ff.

<sup>46</sup> Hörner (wie Anm. 12), S. 282.

<sup>47</sup> Vgl. Hörner (wie Anm. 12), S. 169-195. Die vier mittelniederdeutschen Handschriften sind folgende: (1) Bielefeld, Ratsgymnasium, 07 (Mitte 15. Jh.), nicht ediert; (2) Bielefeld, Evangelische Kirche von Westfalen, Bibliothek des Landeskirchenamts, A1 (Ende 15. Jh.), nicht ediert; (3) Trier, Diözesanarchiv, Nr. 75 (dat. 1513), Edition: Joh. Gerson. *Monotessaron*. Eine mittelniederdeutsche, erweiterte Fassung vom Jahre 1513, hg. v. Axel Mante, Lund 1952; (4) Danzig, Biblioteka Gdńska Polskiej Akademii Nauk, Ms. 2146, nicht ediert. Eine ebenfalls deutschsprachige Passionsharmonie, die in der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe, cod. St. Georgen 91, fol. 41v-70v (dat. 1491-1497), aufbewahrt und auch dem *Monotessaron* Gersons zugerechnet wird, ist nach Darstellung von Hörner (vgl. ebd. S. 157-168) weder eindeutig als Übersetzung des *Monotessaron* noch als „Abschrift oder Bearbeitung“ (S. 168) des *Tatian* zu bestimmen.

Jahrhundert überein, die von dem Prämonstratenser Zacharias Chrysopolitanus erstellt wurde.<sup>48</sup>

Ein bedeutsamer Beitrag für die lateinische Tatiantradition ist die überlieferungsgeschichtliche Arbeit von Ulrich Schmid, die zugleich eine Auseinandersetzung mit der bisherigen Tatianforschung darstellt.<sup>49</sup> Schmid's Hauptanliegen ist es, die innerhalb der Tatianforschung noch immer geltende altlateinische Harmonie-Hypothese als nicht angemessen herauszustellen. Seiner Meinung nach zeigt die Untersuchung Rathofers, dass man bei Abweichungen in den Texten der Harmonien mit dem Einfluss von Evangelientexten aus der Umgebung der jeweiligen Harmoniehandschrift rechnen müsse. Jedenfalls bedürfe es zur Erklärung der Unterschiede in den volkssprachigen Harmonien des Mittelalters nicht der Hypothese einer altlateinischen Harmonie.<sup>50</sup> So kritisiert er beispielsweise die Untersuchungsmethoden von Zahn und Vogels, die über große zeitliche und räumliche Distanzen hinweg Verbindungen zwischen den einzelnen Lesarten herzustellen versuchten.<sup>51</sup> Anstelle der Untersuchung kleiner und kleinster Texteinheiten fordert Schmid daher, auch größere Erzähleinheiten in den Blick zu nehmen, um Traditionen und Entwicklungen hinsichtlich der überlieferten Harmonien bewerten zu können. Aufgrund eines Vergleichs von Kapitel- und Erzählsequenzen kommt er für die lateinische Tatianüberlieferung zu folgender Aufstellung:<sup>52</sup>

- |             |  |
|-------------|--|
| 546 n. Chr. | (1) Fulda, Landesbibliothek, Codex Bonifatianus 1 ( <i>Codex Fuldensis</i> )   |
| 9. Jh.      | (2) St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56 ( <i>Codex Sangallensis</i> )<br>(3) Kassel, Landesbibliothek, 2° Ms. theol. 31 ( <i>Codex Cassellanus</i> )<br>(4) Reims, Bibliothèque municipale, Ms. 46<br>(5) München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 23346 |
| 12. Jh.     | (6) Arras, Bibliothèque municipale, ms. 291 (ms. 928)<br>(7) Cambridge, Corpus Christi College, MS 475   |
| 12./13. Jh. | (8) London, British Library, MS Royal 4 A.iv   |
| 13. Jh.     | (9) Cambrai, Bibliothèque municipale, ms. 361 (ms. 342)<br>(10) Laon, Bibliothèque municipale 100  |

---

<sup>48</sup> Vgl. Zacharias Chrysopolitanus, In Unum ex quattuor sive de concordia Evangelistarum. Libri quattuor, in: PL 186 (1854), Sp. 10-620.

<sup>49</sup> Vgl. Schmid (wie Anm. 15).

<sup>50</sup> Vgl. Schmid (wie Anm. 15), S. 34-45.

<sup>51</sup> Zur Kritik an Zahn und Vogels vgl. Schmid (wie Anm. 15), S. 164-168.

<sup>52</sup> Vgl. Schmid (wie Anm. 15), S. 51-54.

- (11) Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 193
- (12) London, British Library, MS Royal 2 D xxv
- (13) London, British Library, MS Royal 3 A x
- (14) London, British Library, MS Royal 3 B viii
- (15) London, British Library, MS Royal 3 B xv
- (16) Oxford, The Bodleian Library, MS 2761 (Auct. D. 1.8)
- (17) Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 192
- (18) London, British Library, MS Royal 2 C ix
- (19) Kopenhagen, Königliche Bibliothek, Gl. Kgl. S. 1350 4<sup>10</sup>
- (20) Paris, Bibliothèque Mazarine, ms. 292
- (21) Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. Philipps 1707
- (22) Valenciennes, Bibliothèque municipale, ms. 15 (008)
- 14. Jh. (23) München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 7946

Eine weitere Handschrift, die Schmid mit der Nummer 24 benennt, hat wohl der Ausgabe bei Migne (= *Patrologia Latina* 58, S. 250-358) zugrunde gelegen, ist aber nicht mehr erhalten. Für die Drucke verweist er leider nur sehr allgemein innerhalb einer Fußnote auf eine Arbeit von Franz Falk von 1901,<sup>53</sup> obwohl für die Tatianrezeption der Frühen Neuzeit wohl ganz im humanistischen Sinne ein Zurückgehen zu den Quellen sichtbar wird. Die von Michael Memler besorgte Ausgabe, zuerst 1524 in Mainz, ein zweites Mal 1532 in Köln gedruckt,<sup>54</sup> scheint unmittelbar an die Fuldaer Tatiantradition und nicht etwa an mittelalterliche Bearbeitungen anzuknüpfen.

Von den Überlieferungen, die sich auf den Fuldaer *Tatian* zurückführen lassen, unterscheidet Schmid sodann verschiedene Bearbeitungen, die auf Zacharias Chrysopolitanus, Petrus Cantor und Petrus Comestor zurückgehen sowie die bereits durch Zahn und Vogel besprochenen Handschriftengruppe der Münchener Harmonie.

Einen weiteren Schwerpunkt seiner Arbeit stellt der Versuch dar, die aus der Textüberlieferung gewonnenen Einsichten für eine Rezeptionsanalyse der Evangelienharmonien zu nutzen. Danach unterteilt er die Rezeption der Evangelienharmonie *Tatian* in drei Phasen: In einer ersten Phase, die sich auf das 9. Jahrhundert konzentrierte, seien zahlreiche Abschriften aus dem *Codex Fuldensis* entstanden – in Verehrung des Bonifatius.<sup>55</sup> Schmid sieht dabei das Erstellen von

---

<sup>53</sup> Vgl. Franz Falk, *Bibelstudien, Bibelhandschriften und Bibeldrucke in Mainz vom achten Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Mainz 1901 (Nachdruck Amsterdam 1969), S. 173-175 sowie Schmid (wie Anm. 15), S. 53, Anm. 11. Erste Hinweise finden sich bereits auch bei Zahn, *Tatian* 1881 (wie Anm. 5), S. 299.

<sup>54</sup> *Quattuor evangeliorum consonantia ab Ammonio Alexandrino congesta. A Victoris Capuano episcopo translata* (VD 16 [Verzeichnis der Drucke des 16. Jahrhunderts] B 4631; B 4634).

<sup>55</sup> Vgl. Schmid (wie Anm. 15), S. 197-229.



Abschriften aus den *Bonifatius-Codices* im Zusammenhang mit der vor allem durch Hrabanus Maurus geförderten Verbreitung von Bonifatiusreliquien, die auch als politisches Vorgehen zur Stärkung der Bedeutsamkeit des Klosters Fulda zu sehen seien. Diesen Abschriften, die sich wie im Fall der St. Galler Handschrift um eine möglichst genaue Abschrift auch in der äußeren Anlage bemühten, komme der Status einer „Kontaktreliquie“<sup>56</sup> zu. Da er aufgrund von Interpunktionszeichen und der lesefreundlich erscheinenden Textverteilung den Gebrauchskontext des *Codex Sangallensis* vor dem Hintergrund mündlichen Vortrags sieht,<sup>57</sup> beispielsweise zur Tischlesung nach der *Regula Benedicti*, glaubt er, dass das Verlesen aus dieser Handschrift dem Versuch einer Präsentation des Heiligen über dessen „Stimme“<sup>58</sup> gleichkomme.

In einer zweiten Phase, die Schmid für das 12. und 13. Jahrhundert beschreibt, zeige sich in der Rezeption der Harmonien innerhalb der französischen Schulen eine Hinwendung zu den Evangelientexten, denen bis dato keine große Aufmerksamkeit im mittelalterlichen Schulbetrieb zuteil wurde. Denn die Harmonien wurden wie die getrennten Evangelien auch mit Kommentaren und Glossen versehen. Als Beispiele führt er Zacharias Chrysopolitanus und Petrus Cantor auf. So deutet Zacharias seine Aufgabe, mit der Harmonie und den beigegeführten Kommentaren der Kirchenväter sowie zeitgenössischer Gelehrter einen Zugang zur Theologie des Evangeliums zu schaffen.<sup>59</sup>

In einer dritten Phase deutet Schmid die Evangelienharmonie als „Medium persönlicher Frömmigkeit“<sup>60</sup>. Darunter versteht er alle Gebrauchsformen dieser Textgattung, die nicht in einem „institutionellen“<sup>61</sup> Zusammenhang stehen. Konnten frühere Handschriften seiner Ansicht nach relativ problemlos in einen institutionellen Rahmen eingeordnet werden, etwa der *Codex Sangallensis* in den Kontext der Mündlichkeit des monastischen Lebens nach der *Regula Benedicti* sowie die Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts aufgrund der Kommentierung und Glossierung in den Schul- und Lehrbetrieb, so gelingt dies für das 14. und 15.

---

<sup>56</sup> Schmid (wie Anm. 15), S. 228.

<sup>57</sup> S.u. S. 109.

<sup>58</sup> Schmid (wie Anm. 15), S. 229.

<sup>59</sup> Vgl. Zacharias Chrysopolitanus (wie Anm. 48), S. 27 D:

„Cum igitur præter quatuor libros Evangelii quantum quo utuntur Nazaræi, recipiat Ecclesia, non absonum videtur, Evangelium compendiose, nos recipere in uno opere Theophili episcopi; vel Taciani, seu Ammonii Alexandrini, aut alius cujuslibet, congruo componentis ordine unam ex quatuor narrationem. Ad Evangelii theologiam sane credendam tum ex testimoniis sanctorum, tum sententiis magistrorum brevem præponamus accessum.“

<sup>60</sup> Schmid (wie Anm. 15), S. 50.

<sup>61</sup> Schmid (wie Anm. 15), S. 253, mit Anführungszeichen für uneigentliches Reden versehen.

Jahrhundert nicht mehr. Aufgrund der vielfältigen Formen geistlichen Lebens im Spätmittelalter gestaltete sich eine Zuordnung anhand von wenigen Kriterien, die die Handschriften böten, schwierig. Trotz dieser Vorbemerkungen charakterisiert Schmid die meisten überlieferten Textzeugen dieser Zeit als „private[] Lesetext[e]“<sup>62</sup>. Darauf deuteten etwa die Mitüberlieferung weiterer spiritueller Texte hin, wie im Fall der Handschrift Clm 10025 der Bayerischen Staatsbibliothek München einige Predigten des Hl. Bernhard und das *Speculum Animae*. Im Zusammenhang von persönlicher Frömmigkeit und der Rezeption der Harmonie erörtert Schmid auch die Rolle und Funktion von volkssprachigen Evangelienharmonien. Am Beispiel des mittelniederländischen *Leven van Jezus* der Lütticher Handschrift schreibt er der volkssprachigen Version die Möglichkeit zu, „ungezwungen und kühn“<sup>63</sup> Veränderungen im Vergleich zur lateinischen Tradition vorzunehmen.

Wie dargestellt, konzentrierte sich die bisherige Forschung immer wieder auf Überlieferungszusammenhänge zum *Tatian*, in deren Mittelpunkt sowohl von biblisch-altorientalischer wie auch von germanistischer Seite die Suche nach einer Urfassung stand. Dadurch sind viele Fragen zu den Überlieferungskontexten der Harmonie, die Aufschluss nach ihrer Rezeption und Funktion ergeben hätten können, kaum beantwortet worden. Eine Veränderung bewirkten – wenn auch mit großer zeitlicher Verzögerung – die Arbeiten von Rathofer. Durch seine genaue Analyse der Handschriftenverhältnisse konnte er wesentliche Zusammenhänge zum *Tatian* klären. Seine Arbeiten machten auch deutlich, dass sich Interpretationen in diesem Umfeld stets an den Handschriften orientieren müssen und nicht an Editionen. So lassen sich denn auch Massers Bemühung um eine handschriftennahe Edition des St. Galler *Althochdeutschen Tatian* als Folge dieser Neuorientierung verstehen. In dieser Hinsicht zeigt auch Schmid's Arbeit eine Perspektive für die gesamte Tatianforschung auf, indem er Überlieferungs- und zugleich Rezeptionszusammenhänge bedenkt.

---

<sup>62</sup> Schmid (wie Anm. 15), S. 254, private[] mit Anführungszeichen für uneigentliches Reden .

<sup>63</sup> Schmid (wie Anm. 15), S. 266.



## 2. Der Codex Bonifatianus 1

Der Codex Bonifatianus 1 der Hessischen Landesbibliothek, auch *Codex Fuldensis* genannt,<sup>64</sup> ist als älteste erhaltene lateinische Handschrift der Tatianüberlieferung von größter Bedeutung. Diese Pergamenthandschrift, die aufgrund eines Schreibereintrages auf das Jahr 546 bzw. 547 n. Chr. datiert wird, befindet sich in einem Einband, der jedoch nicht sicher datiert werden kann: Die verwendeten Materialien deuten auf das 8. Jahrhundert hin, die Ausgestaltung und Form des Einbands weist aber eher auf eine spätere Zeit (ca. 9.-11. Jahrhundert). Im letzteren Fall wird eine Wiederverwendung älterer Materialien beim erneuten Binden für möglich gehalten. Die Handschrift ist 29 x 14 cm groß und damit in einem sehr länglichen Format, das gerade noch dem Quart-Format entspricht. Sie umfasst insgesamt 505 Blatt und ist durchgängig von einer Hand geschrieben, die verwendete Schrift ist die Unziale. In diesem Codex finden sich zahlreiche Gebrauchsspuren in Form von Glossen, Korrekturen und Einritzungen, die bis ins 9. Jahrhundert datiert werden können. Manche lassen sich der für das Kloster Fulda im 8. Jahrhundert typischen Minuskel, die angelsächsischen Einfluss zeigt, zuordnen. Daher erscheint es möglich, dass die Handschrift bereits in dieser Zeit in Fulda war. Dies würde der Überlieferungsgeschichte entsprechen, nach der Bonifatius diese Handschrift während einer Romreise erworben und dem von ihm gegründeten Kloster in Fulda vermacht haben soll.<sup>65</sup>

Der Codex Bonifatianus 1 überliefert mit Ausnahme der vier kanonischen Evangelien, die durch die Evangelienharmonie ersetzt werden, alle üblichen Schriften des Neuen Testaments für diese Zeit: Dazu gehören die Briefe des Paulus, die Apostelgeschichte, die katholischen Briefe<sup>66</sup> und die Offenbarung des Johannes. Zusätzlich finden sich die auf Eusebius zurückgehenden Kanontafeln, die die Übereinstimmung der Evangelien aufzeigen, sowie diesen vorausgehend ein Brief des Hieronymus an Papst Damasus. In diesem Brief erläutert Hieronymus die Kanontafeln. Des Weiteren finden sich in der Handschrift u.a. die Kapitelüberschriften zum *Tatian* sowie Einleitungen zu einzelnen Schriften.

---

<sup>64</sup> Vgl. Hausmann (wie Anm. 20), S. 3f.

<sup>65</sup> Vgl. Meineke (wie Anm. 34), S. 404f.

<sup>66</sup> Diese Bezeichnung für den Jakobusbrief, Judasbrief, die beiden Petrusbriefe und die drei Johannesbriefe stammt von Eusebius (Hist. eccl. II 23,23; VI 14,1), weil sie nach dessen Meinung sich an die gesamte Christenheit wendeten. Vgl. Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 3. neubearb. Aufl., Göttingen 1999 (UTB, 1830), S. 397.

Auf Fol. 1r-3r findet sich zudem ein Vorwort, aus welchem hervorgeht, dass Victor von Capua, der von 541-554 Bischof war, die Erstellung dieser Handschrift veranlasste. Einige Korrekturinträge werden ihm selbst zugeschrieben, so etwa die bereits erwähnten *monita* „R“, die anzeigen, dass Textverderbnis vorliegen könnte.<sup>67</sup> Seine Korrekturbemühungen gehen vor allem aus zwei *subscriptions* auf Fol. 433r und 502v hervor, in denen Victor angibt, dass er die bereits fertigen Teile durchgesehen habe, und Korrekturen bestimmter Textteile anmahnt.

Aufschlussreich ist das Vorwort von Victor von Capua auch im Hinblick auf den Tatiantext. Denn dort bietet Victor eine Art ‚Textursprungslegende‘. Er schildert, dass er durch Zufall in den Besitz einer Evangelienharmonie gelangt sei. Leider könne er weder den Titel des Werkes noch den Namen des Autors benennen:

Cum fortuito In manes meas Incider& unum ex quattuor euange  
lium conpositum. & absente titulo non Inuenirem nomen aucto  
ris.<sup>68</sup>

Neben einem gewissen Ammonius, der eine Harmonie verfasst haben soll, nennt Victor als zweite Möglichkeit Tatian, der ihm aus der Kirchengeschichte des Eusebius als Schüler des Justin bekannt sei. Nach dem Märtyrertod seines Lehrers habe sich Tatian den besondere Askese fordernden enkratitischen Irrlehren sowie den Häresien des Markion zugewandt:

ex historia

quoque eius [= Eusebius] conperi. quod tatianus uir eruditissimus & orator illius  
temporis clarus. unum ex quattuor conpaginauerit euangelium.  
cui titulum diapente conposuit. hic beati iustini philosophi & mar  
tyris dum aduſuer& discipulus fuit. quo migrante ad dominum cum palma  
martyrii Magistri sanctam deserens disciplinam. & doctrine super  
cilio elatus In lapsum enkratitarum heresim. marcionis potius amplexus  
errorem.

Doch bevor Tatian die apostolische Lehre verfälscht habe, sei ihm ein Werk gelungen, welches Victor für durchaus nützlich und kunstfertig gemacht hält. Darin zeigt sich für ihn die Nähe zum heiligen Justin, dessen Einfluss das Werk ermöglicht habe:

---

<sup>67</sup> S.o. S. 20.

<sup>68</sup> Zitiert n. Tatianbilingue (wie Anm. 10), S. 39f.

non Inutile tamen exhibens studiosus exemplum. hóc euangelium  
ut mihi uidetur sollerti conpaginatione disposuit. & forsitan adhuc.  
beati iustini adhaerens lateri. illius eruditionis merito hoc opus expli  
cuit.

Dass der rechtgläubige Justin dieses Werk betreute, muss nach Petersen mehr als frommer Wunsch denn als historische Wirklichkeit angesehen werden.<sup>69</sup> Mit Eusebius aber benennt Victor von Capua in der Tat die älteste verfügbare Quelle,<sup>70</sup> die Tatian als Autor einer Evangelienharmonie benennt. Jedoch beruft sich Eusebius wiederum auf Irenäus und merkt zur Evangelienharmonie an, dass er nicht genau wisse, wie Tatian die Harmonie verfertigt habe.<sup>71</sup>

Nach Victors Vorrede jedenfalls hat der Text nichts von seinem Charakter als Wort Gottes verloren, selbst wenn der häretische Tatian Autor dieses Werks gewesen sein sollte:

uerum

tamen uel si iam haeresiarches huius editionis auctor extitit tatianus.  
uerba domini mei cognoscens libenter amplector Interpretaationem  
si fuisset eius propria procul abicerem.

Schwierigkeiten bereitet die von Victor genannte Bezeichnung *diapente* (= aus fünf) für die Evangelienharmonie. Dies steht nicht nur in Kontrast zu dem von Eusebius verwendeten Namen *Diatessaron*, (τὸ διὰ τεσσάρων: das [erg. Evangelium] aus vier),<sup>72</sup> sondern auch zu der lateinischen Entsprechung *unum ex quattuor euangelium*, die sich neben *diapente* ebenfalls im Vorwort Viktors findet. Dies führte in der Tatianforschung zu Fragen nach einer fünften Quelle für den *Tatian* neben den vier Evangelien. In dieser Hinsicht wurde das nicht mehr existierende Hebräerevangelium erörtert.<sup>73</sup> Hinsichtlich der westlichen Tatianüberlieferung, für die der Codex Bonifatianus 1 den ältesten überlieferten Textzeugen darstellt, muss man allerdings festhalten, dass über die kanonischen Evangelien hinaus keine weiteren Quellen benannt werden können.<sup>74</sup>

---

<sup>69</sup> Vgl. Petersen (wie Anm. 3), S. 48.

<sup>70</sup> Eusebius, *Historia ecclesiastica*, IV,29,6f. Vgl. Petersen (wie Anm. 3), S. 35.

<sup>71</sup> Vgl. Eusebius, *Historia ecclesiastica*, IV, 29f. sowie Petersen (wie Anm. 3), S. 36.

<sup>72</sup> Vgl. Petersen (wie Anm. 3), S. 35f.

<sup>73</sup> Vgl. Petersen (wie Anm. 3), S. 49.

<sup>74</sup> Im Codex Bonifatianus 1 sind nur Texte bzw. Textstellen der kanonischen Evangelien überliefert. Lediglich Vogels (wie Anm. 31), S. 25, verzeichnet eine Stelle, an der er einen Versteil nicht den kanonischen Evangelien zuordnen kann und daher diesen als „apokryphen Zusatz“ (ebd.) deutet. Es handelt sich um eine Ergänzung im Kap. 57 nach Mt 12,42, die sich so auch im *Codex Sangallensis* findet: *dico autem uobis; | quia multi uenerunt | a finibus terrę audire sapientiam | salomonis. & ideo*

Der *Tatian* in der Form, wie er im Codex Bonifatianus 1 überliefert ist, muss wohl in deutlicher Distanz zu seiner ursprünglichen Gestalt gesehen werden. Die Fassung des Tatiantextes wurde für den *Codex Fuldensis* an die von Hieronymus erstellte Vulgataübersetzung angeglichen, vermutlich von Victor von Capua selbst. Dass dabei weitere Eingriffe in den Text geschehen sind, gilt als wahrscheinlich.<sup>75</sup>

In der von Victor von Capua veranlassten Handschrift ersetzt also der *Tatian* die vier Evangelien. Dies ist um so erstaunlicher, da nach der Auseinandersetzung mit gnostischen Strömungen und den Anhängern des Markion, die nur ein Evangelium besaßen, der Kanonisierungsprozess im vierten Jahrhundert zu einem ersten Abschluss gekommen war. Im Zuge eines geschärften Bewusstseins für die als authentisch anzusehenden Texte der Kirche wurde auch die Harmonie des *Tatian* verdrängt. Offensichtlich aber empfand Victor die Evangelienharmonie nicht als Widerspruch zu den vier kanonischen Evangelien.

In dieser Hinsicht kommt den Kanonzahlen des Eusebius, die nach Victors Vorwort eigens für diese Handschrift im Text ergänzt wurden, ein besonderer Stellenwert zu.<sup>76</sup> Dieses Zahlenwerk bildet ein System zur Identifizierung einzelner Textpassagen in den Evangelien und ist in seiner Funktion als Finde- und Orientierungshilfe dem heute üblichen System vergleichbar, das auf Stephan Langton im 13. Jahrhundert zurückgeht. Anders als dieses jedoch bilden die Kanonzahlen des Eusebius vor allem eine Möglichkeit, die Evangelien untereinander zu vergleichen. Nach der Vorgehensweise

---

*maior salomon hic* (= Tat 93,13-16 = Siev. 57,5; vgl. Ranke 61,13-15). Die Stelle ist mit der Marginalie *Lc CXXXII, X* (= Lk 11,29-32) versehen. Nach Vogel stimmt der damit bezeichnete Teilvers aus dem Lukasevangelium mit der Textstelle im *Tatian* nicht überein. Eine weitere Unstimmigkeit an dieser Stelle sei die Sektionsangabe 10 der Marginalie. Danach wäre der mit *Lc CXXXII* bezeichnete Abschnitt lukanisches Sondergut, tatsächlich handele es sich um eine Parallele zu *Mt*. Woher die Stelle stammt, bleibt nach Vogels unklar (vgl. ebd. S. 26). Allerdings lässt sich häufig beobachten, dass im *Tatian* nicht nur einzelne Verse, sondern auch Versteile sowie einzelne Wörter aus Parallelen miteinander verbunden werden. In diesen Teilen finden sich auch kleinere Ergänzungen wie *et* oder die Einfügung des Jesusnamens, wenn z. B. durch vorhergehende Auslassungen nur *ait* überliefert ist. – Die Bemerkung von Wünsch, dass in den *Tatian* apokryphe Quellen oder enkratitische Lehren eingegangen seien (vgl. ders. [wie Anm. 3], S. 629), bezieht sich wohl nicht auf die Überlieferung des *Tatian* nach dem *Victor-Codex*. Dies bestätigt sich auch durch die Beispiele bei Petersen (wie Anm. 3), S. 79-83, für mögliche enkratitische Veränderung im *Tatian* gegenüber den kanonischen Evangelien. Sämtliche dort angegebenen Textstellen beziehen sich auf andere *Tatian*überlieferungen.

<sup>75</sup> Im Vergleich zu den östlichen Traditionen zeigt der Fuldaer *Tatian* hinsichtlich der Perikopenfolge zahlreiche Veränderungen auf. Dies zeigen die Untersuchungen von Zahn, *Tatian* 1894 (wie Anm. 29) und Hontheim (wie Anm. 5). Ob diese Veränderungen bei der Anfertigung des sogenannten *Victor-Codex* entstanden sind oder aus einer älteren Vorlage stammen, lässt sich nicht sagen. Außer den Untersuchungen Zahns zu den Kapitelüberschriften, die begründete Mutmaßungen über eine ältere Vorlage erlauben (s.o. S. xx), gibt es keine sicheren Erkenntnisse über Bearbeitungsstufen in lateinischer Sprache, die dem *Codex Fuldensis* vorausgehen.

<sup>76</sup> Vgl. Rathofer, *Heimatfrage* (wie Anm. 38), S. 18-90.



des Eusebius sind die Evangelien in einzelne Sektionen unterteilt und mit Nummern versehen. Auf dem Rand eines jeden Evangeliums erscheinen zudem die jeweiligen Parallelen durch die entsprechenden Abkürzungen für die Evangelien und den entsprechenden Nummerierungen für die jeweiligen Sektionsabschnitte. Diese Angaben finden sich wiederum in einer Tabelle, den sogenannten Kanontafeln, die nach der Anzahl der übereinstimmenden Evangelien unterteilt ist. So finden sich zuerst die Tabellen, in denen alle vier Evangelien übereinstimmen (I. Mt-Mk-Lk-Joh), dann nur drei (II. Mt-Mk-Lk; III. Mt-Lk-Joh; IV. Mt-Mk-Joh) sowie zwei (V. Mt-Lk; VI. Mt-Mk; VII. Mt-Joh; VIII. Lk-Mk; IX. Lk-Joh).<sup>77</sup> Zum Schluss (X.) sind all jene Stellen verzeichnet, die jeweils nur in einem Evangelium vorkommen. Die Nummerierung der Kanontafeln von I-X findet sich zudem bei der Angabe der Parallelstellen auf dem Seitenrand.

Dieses System konnte sich zunehmend etablieren und wurde so auch von Hieronymus für seine Vulgataübersetzung angewendet. In einem Brief an Papst Damasus erklärt Hieronymus die Funktionsweise der Kanontafeln. Neben der Möglichkeit des raschen Auffindens von Parallelstellen sollen vor allem Fehler in der Textüberlieferung vermieden werden, die durch erklärende Zusätze zu Parallelen entstehen. Die Bedeutung der Kanontafeln besteht also nicht nur im Aufweis und Finden der Parallelen, sie sind vielmehr ein Instrument zur Textsicherung.<sup>78</sup>

Der Brief des Hieronymus an Damasus ist – wie in nahezu allen Vulgatatexten – auch im *Codex Fuldensis* überliefert. Zusammen mit den eusebianischen Zahlen im Text und den Kanontafeln können diese drei Elemente als Strategien gewertet werden, die Rechtmäßigkeit dieses Textes auszuweisen. Diese Absicht wird von Victor selbst in seinem Vorwort ausdrücklich benannt. Falls es angesichts der Evangelienharmonie Zweifel über die Herkunft eines Wortes gebe, so zeigten die beigegebenen Zahlen jeweils, aus welchem Evangelium ein Abschnitt stamme:

[...] quodsi dubitatio  
alicuius uerbi fortasse prouenerit. ex apposis numeris ad plenariam  
recurrens quilibet euangelii lectionem an & ibidem Ita se sermo habeat.

<sup>77</sup> Die Kombinationen Mk-Joh und Mk-Lk-Joh erweisen sich als überflüssig, da es keine Stellen gibt, die über Mt-Mk-Lk-Joh oder Mt-Mk-Joh hinausgehen. Im *Codex Fuldensis* zeigt sich die Eigentümlichkeit, dass Victor genau diese Kombinationen in seinem Vorwort benennt. Tatsächlich erscheinen jedoch in der Handschrift alle zehn Tafeln wie bei Eusebius vorgesehen. Vgl. Schmid (wie Anm. 15), S. 71-82, bes. S. 72.

<sup>78</sup> Vgl. Rathofer, Heimatfrage (wie Anm. 38), S. 15-18.

Im Codex Bonifatianus 1 finden sich die eusebianischen Zahlen nicht nur als Marginalien, sondern auch vielfach im Text selbst, wenn innerhalb der Harmonie ein Wechsel von einem Evangelium zum nächsten vorkommt. Dort, wo nicht die vollständigen Zahlen im Text verzeichnet sind, stehen aber immer noch die Abkürzungen für die Evangelien im Text und verweisen auf die Kanonzahlen auf dem Rand. Dadurch ist der *Tatian* aufs engste mit den kanonischen Evangelien verwoben.<sup>79</sup>

Die Kanontafeln in der Victor-Handschrift sind nun nicht einfach eine Abschrift aus einem anderen Neuen Testament, sondern sind eigens angefertigt worden. Sie umfassen nur die Stellen, die im *Tatian* auch vorkommen. Zudem wurden die Kanontafeln nach der Einteilung der Kapitel des *Tatian* untergliedert, so dass ein rascher Inhaltsüberblick über die dort verwendeten Evangelienstellen samt ihrer Parallelen möglich ist.

Auf den Beispielseiten (vgl. Abb. 4) finden sich die unterschiedlichen Angaben der Kanonzahlen: Jeweils auf den äußeren Blatträndern stehen die Abkürzungen für die Evangelien (MT, MR, LC und IO) zusammen mit den Kanonzahlen. Zusätzlich stehen die Evangelien-Abkürzungen auf dem Seiteninnenrand und im Text (vgl. etwa auf der Verso-Seite, Z. 12, vor der e-Initiale: IO). Zur Einrichtung der Seite sowie zur Funktionsweise der Kanonzahlen vgl. auch die Beschreibung zu Abb. 5.

Das Bemühen um die eusebianischen Zahlen im Text sowie die Gestaltung der Kanontafeln mit ihrer Untergliederung nach den Tatiankapiteln zeigen, dass es nicht darum geht, dass die Harmonie die Vierzahl der Evangelien ablösen sollte. Diese stehen in ihrer Vielheit als verbindliche Referenztexte dem Leser der Harmonie stets vor Augen. Die Kanonzahlen weisen vielmehr den harmonisierten Evangelientext als rechtmäßigen Text aus und zeigen, dass es sich hier um eine gültige Interpretation in einem intertextuellen Verhältnis handelt.

---

<sup>79</sup> Vgl. Rathofer, Heimatfrage (wie Anm. 38), S. 18-44. Er erörtert auch ausführlich das Problem, dass es offensichtlich fehlerhafte Zahlenangaben in den Kanontafeln gibt. Wodurch diese bedingt sind, ist bislang nicht abschließend geklärt. Erklärungen, nach denen die Fehler aufgrund von unterschiedlichen Arbeitsschritten bei der Anfertigung der Tabellen entstanden seien, hält Rathofer aufgrund der äußerst widersprüchlichen Fehlerlage für nicht plausibel. Die Zahlen im Text und auf den Seitenrändern sind nach Einschätzung Rathofers jedoch sehr zuverlässig.

## 2.3. Der Codex Sangallensis 56

Im Gegensatz zum Codex Bonifatianus 1 enthält diese Handschrift<sup>80</sup> aus dem 9. Jahrhundert – abgesehen vom Tatiantext – nicht die anderen neutestamentlichen Schriften, wohl aber die Praefatio Victoris, die Kanontafeln und die Liste der Kapitelüberschriften zum Tatiantext. Die Praefatio ist durch Seitenverlust unvollständig. Im Allgemeinen wird der Zustand der Handschrift als außerordentlich gut charakterisiert. Sie befindet sich wahrscheinlich noch in ihrem originalen Einband und besteht aus 23 Lagen mit je zwei vor- und nachgeschalteten Blättern. Abgesehen von diesen einzelnen Blättern ist sie im 19. Jahrhundert durch den Bibliothekar Ildefons von Arx mit einem Rotstift durchgehend von Seite 1 bis 342 paginiert worden.<sup>81</sup>

Die Blattgröße bemisst sich im Einband auf 34 x 27 cm. Bis auf die ersten beiden Lagen, die die Seiten 1-14 mit Praefatio, Kanontafeln und Kapitelüberschriften umfassen, erfolgt die Anordnung des Textes in zwei Spalten, neben dem lateinischen Text steht zeilengenau die althochdeutsche Übersetzung. Diese Spalten, die mit einem Griffel abgegrenzt sind, sind 8,5 cm breit. Da die Zeilenzahl nicht immer exakt gleich ist – so finden sich in den Lagen 12, 13, 15-20 und 22 jeweils 31 Zeilen, in den übrigen Lagen jedoch 32 Zeilen – variiert auch der Schriftspiegel leicht.

Die Handschrift ist in karolingischer Minuskel geschrieben. Sie ist weitgehend schmucklos. Lediglich die lateinische Textspalte ist durch Großbuchstaben (in Capitalis rustica und Unziale) gegliedert, die in einigen wenigen Fällen rot ausgezeichnet sind. Am linken Rand der lateinischen Textpalte befinden sich Kapitelzahlen und die genauen Angaben zu den verwendeten Stellen aus den Evangelien. Am linken Rand der althochdeutschen Übersetzung fehlen diese Angaben zumeist, lediglich die Abkürzungen für die Evangelien werden zwar häufig, jedoch nicht regelmäßig verzeichnet. Die Angaben am Rand der einzelnen Spalten sind z. T. in roter Tinte. Ansonsten ist die Handschrift durchgehend mit schwarzer Tinte geschrieben.

---

<sup>80</sup> Zu den Angaben zur Handschrift vgl. Achim Masser, Die lateinisch-althochdeutsche Tatianbilingue des Cod. 56. Mit zwölf Abbildungen, Göttingen 1991 (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften Göttingen; I. Philologisch-Historische Klasse, Jahrgang 1991, Nr.3) sowie ders., Die Handschrift Cod. Sang. 56, in: Tatianbilingue (wie Anm. 10), S. 27-35.

<sup>81</sup> Der Blattverlust nach Seite 2 ist bei der Zählung nicht berücksichtigt worden. So folgt nach der unvollständigen Praefatio auf Seite 2 die erste Kanontafel auf Seite 3. Zwischen den Seiten 183/185 sowie 214/216 ist die Zählung fehlerhaft; es wurde jeweils eine Zahl ausgelassen, Seitenverlust besteht jedoch nicht. In der Edition hat Masser dies handschriftengetreu übernommen.

Die folgende Abb. 5 zeigt beispielhaft die verschiedenen Angaben, die zur Textgliederung und Seiteneinteilung in der St. Galler Tatianhandschrift verwendet werden.

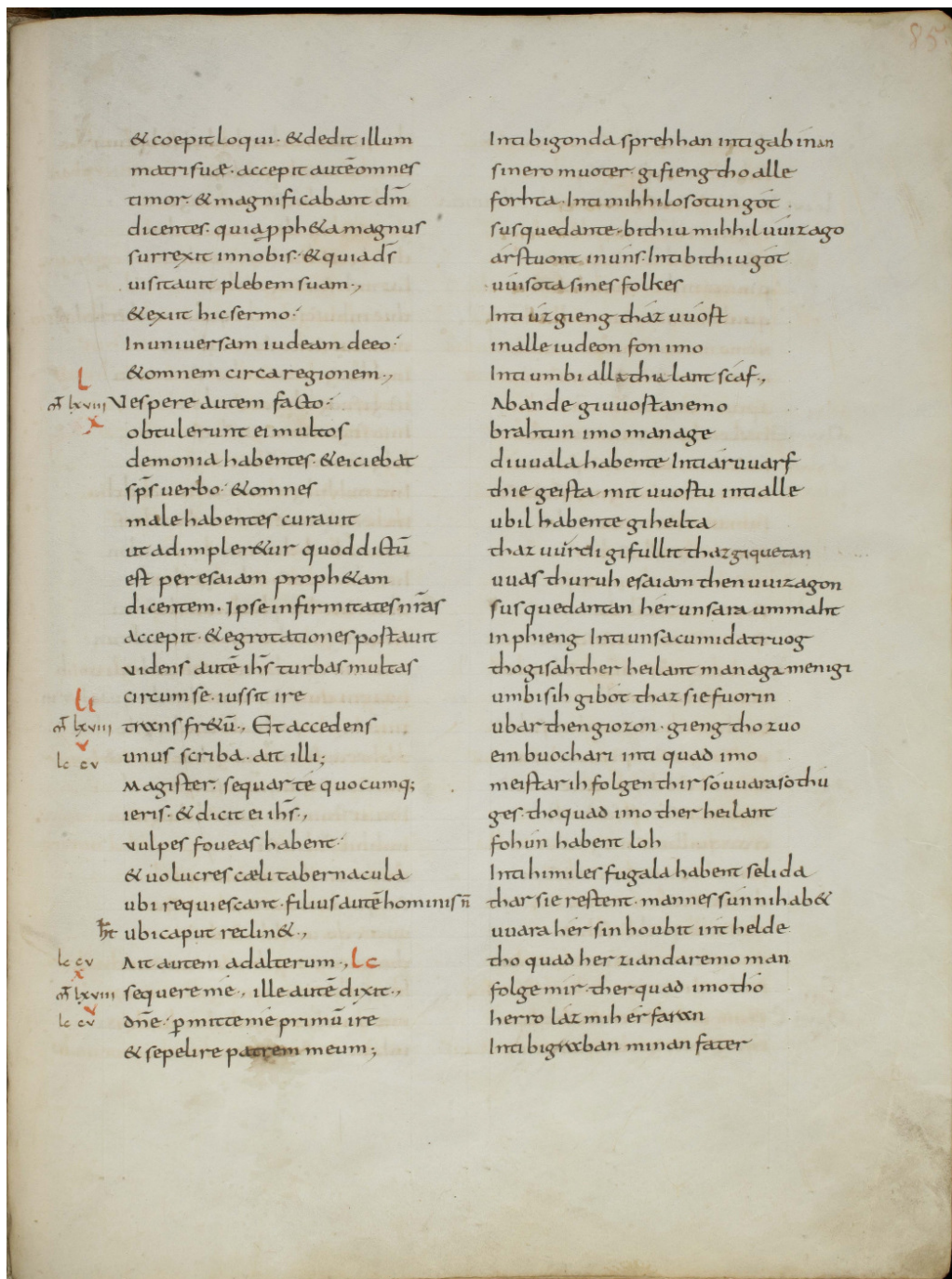


Abb. 5: St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 85

So findet sich in der oberen Seitenhälfte links neben der lateinischen Textspalte auf dem Seitenrand in roter Tinte zunächst die Kapitelzahl „L“, hier also Kapitel 50. Darunter steht in schwarzer Tinte die Stellenangabe für diesen Abschnitt. Es handelt sich um Mt lxij (= Mt 8,16-18). Das „X“ in roter Tinte darunter verweist auf die zehnte Kanontafel, die das jeweilige Sondergut der Evangelien aufführt. Durch eine Verschiebung in den Kapitelzahlen zwischen Fuldaer und St. Galler Tatianhandschrift, die bei der Übertragung der Kanontafeln wohl nicht korrigiert wurde, findet sich diese Stellenangabe in den Kanontafeln allerdings unter der Kapitelnummer 51 statt 50.

In gleicher Weise finden sich nun die Angaben zum 51. Kapitel (in Rot „LI“). Dort finden sich allerdings zwei Stellenangaben, nämlich Mt lxiii und Lc cv. Zwischen diesen Angaben steht in Rot eine römische Fünf („V“), die nun auf die fünfte Kanontafel<sup>82</sup> mit dem Verzeichnis von Gemeinsamkeiten zwischen zwei Evangelien verweist. Dieser Abschnitt ist den Angaben zufolge aus zwei Evangelientexten zusammengesetzt.

Die Kanonzahlen am unteren Ende der Seite weisen zunächst einen Vers als Sondergut von Lukas aus (markiert durch rotes „X“ als Hinweis auf die zehnte Kanontafel sowie durch zusätzliches „Lc“ in Rot am rechten Textrand der lateinischen Textspalte) und bestimmen sodann den Text wiederum als Verbindung von Matthäus- und Lukasevangelium. Überprüft man diese Angaben, so treffen sie ziemlich genau zu, teilweise sogar genauer als bei Sievers: So sind die ersten Zeilen aus einer Verbindung von Mt 8,19f. und Lk 9,57f. zusammengesetzt, die bis auf wenige Nuancen fast gleich lauten.<sup>83</sup> Der eigens als Lukas ausgewiesener Vers (=Lk 9,59) findet sich hingegen tatsächlich nur dort, während die nachfolgenden Verse wieder sowohl dem Matthäus- als auch dem Lukasevangelium zugerechnet werden können. Allerdings ist diese Angabe nicht ganz optimal platziert, sie ist etwa um eine Zeile zu sehr nach oben verrutscht. So beginnt der gemeinsame Text von Mt und Lk ab *domine* (hier abgekürzt: *dne*).

Auf dieser Seite sind die üblichen Markierungen von Kapitelanfängen durch Initialen nur sehr schwach ausgeführt. So wird das „V“ von *Vespere* in Capitalis rustica am Anfang von Kapitel 50 lediglich mit einem Großbuchstaben, der nicht weiter ausgezeichnet ist, wiedergegeben. Auch die E-Initiale von *Et* in Unzialis zu Beginn von Kapitel 51 ist sehr unscheinbar und steht zudem in der Zeilenmitte. Diese sehr

---

<sup>82</sup> Dort ebenso unter dem um eine Zahl verschobenen Kapitel 52 zu finden.

<sup>83</sup> Sievers hingegen weist diese Verse nur als Mt 8,19f. aus, ohne dass die Parallelität zu Lukas erkennbar ist.

zurückhaltende Gestaltung ist zwar nicht ganz selten, aber eher nicht die Regel. Zumeist erscheinen die Initialen deutlicher (vgl. Abb. 1 zum Textanfang).

In wenigen Fällen ist auf der althochdeutschen Textspalte der Kapitelanfang ebenfalls durch einen Großbuchstaben gekennzeichnet. So findet sich auf der abgebildeten Seite zu Beginn von Kap. 50 entsprechend zu *Vespere* ebenfalls in Capitalis rustica ausgeführt das „A“ von *Abande*.<sup>84</sup>

Zusätzliche Markierungen der Bibelstellen rechts von der lateinischen Textspalte wie im Beispiel für einen Vers aus dem Lukasevangelium stehen nicht immer so eng am lateinischen Text wie in diesem Fall. Vielfach stehen sie genau zwischen den beiden Textspalten in der Mitte, zuweilen auch eindeutig an den linken Textrand der althochdeutschen Textspalte herangerückt. Im Vergleich zur Fuldaer Handschrift sieht man, dass es auch für die Kürzel ohne Zahlen eine Entsprechung in dieser Handschrift gibt.

Auf dieser Seite findet sich zudem eine interessante Korrektur in der lateinischen Textspalte (erg. *ñ ht* für *non habet*; im unteren Drittel), die noch im Folgenden (vgl. Abb. 8) erläutert wird.

Untersuchungen von Eduard Sievers ergaben,<sup>85</sup> dass an der Handschrift sechs verschiedene Schreiber beteiligt waren. Den einzelnen Schreibern lassen sich jeweils bestimmte Textabschnitte zuordnen, die teilweise mit Lagengrenzen einhergehen. Teilweise wechseln die Schreiberhände aber auch innerhalb einer Seite. Die verschiedenen Schreiber werden mit den griechischen Buchstaben  $\alpha$  bis  $\zeta$  bezeichnet. Die Schreiber  $\alpha$ ,  $\beta$  und  $\delta$  sind zweimal nachzuweisen. Für diese Partien werden sie nach Sievers aus Gründen der besseren Unterscheidung jeweils mit einem Apostroph versehen (z.B.  $\alpha'$ ):

---

<sup>84</sup> Dies beruht auf Eigentümlichkeiten der an der Handschrift beteiligten verschiedenen Schreiber (vgl. dazu im Folgenden). Fast regelmäßig an Kapitel- und Abschnittsanfängen finden sich Großbuchstaben in der althochdeutschen Textspalte beim Schreiber  $\beta$  (vgl. Tat 54,13; 56,13; 58,10; 61,2, 68,2), nur vereinzelt beim Schreiber  $\alpha$  (vgl. Tat 71,24; 97,20; 50,32; 196,1; 203,5, 204,19; 214,7), jedoch nie bei den übrigen Schreibern.

<sup>85</sup> Vgl. Sievers, Einleitung, in: Tatian (wie Anm. 9), S. XI-LXXV, sowie Masser, Die Handschrift Cod. Sang. 56, in: Tatianbilingue (wie Anm. 10), S. 31-33.

α	S. 25 (= Beginn der 3. Lage) bis S. 51 (innerhalb der 4. Lage)
β	S. 52 bis S. 124, Z. 6 (innerhalb der 9. Lage)
γ	S. 124, Z. 7 bis S. 164 (Schluss der 11. Lage)
δ	S. S. 165 bis S. 195 (= Lagen 12 und 13)
α'	S. 196 (Beginn der 14. Lage) bis S. 216, Z. 15 (innerhalb der 15. Lage)
ε	S. 216, Z. 16 bis S. 220 (innerhalb der 15. Lage)
β'	S. 221, Z. 1-22 (innerhalb der 15. Lage)
ζ	S. 221, Z. 23 bis S. 320 (Schluss der 21. Lage)
δ'	S. 321 (= Beginn der 22. Lage) bis S. 342, Z. 19 (= Textende)

Da vier der sechs Schreiberhände die Eigentümlichkeit der karolingischen Minuskel des Kloster Fulda aufweisen und die zwei anderen darüber hinaus von dieser beeinflusst sind, gilt als wahrscheinlich – neben der Bestimmung des Althochdeutschen als ostfränkisch –, dass Fulda der Entstehungsort dieser Handschrift war.

In der Handschrift sind zahlreiche Korrekturen zu finden, die zumeist durch Rasur und gegebenenfalls Neubeschriftung erfolgen, nur selten jedoch durch Überschreiben. Der Schreiber ζ konnte auch als Korrektor für den gesamten Text ausgemacht werden. Neben seinen Korrekturen finden sich Verbesserungen und Einträge von verschiedenen Händen, die nicht mit den sechs Schreiberhänden identisch sind und daher vermutlich aus späterer Zeit (im Vergleich zum Zeitpunkt der Reinschrift) stammen. Von diesen fällt wiederum ein Korrektor besonders auf, der von Sievers Korrektor 2 genannt wird. Dessen Tätigkeit beschränkt sich auf die Seiten 94 bis 137 und dort nur auf den lateinischen Text. Hier finden sich vor allem Ergänzungen der Interpunktion. Lediglich im Zusammenhang mit der Korrektur *huc* („hierher“: Tat 132,1 = Siev. 87,5) ergänzt dieser Korrektor mit der Übersetzung auch ein althochdeutsches Wort, nämlich *hara*. Diese Form steht im Gegensatz zu sonst im *Tatian* üblichen *hera*.<sup>86</sup> Bereits Sievers ordnet diese Form dem Alemannischen zu und wertet sie als Benutzerspur, die zeige, dass diese Korrektur in St. Gallen vorgenommen worden sei.<sup>87</sup> Da diese Benutzerspur möglicherweise der früheste Beleg für die Anwesenheit der Handschrift in St. Gallen ist – der früheste Eintrag in einem Bibliothekskatalog in St. Gallen stammt von 1461, ein Eintrag im Einbanddeckel vermutlich von 1270<sup>88</sup> –, misst Masser diesem Indiz große Bedeutung bei.<sup>89</sup> Aufgrund von Schriftvergleichen mit anderen St. Galler

<sup>86</sup> Im Glossar von Sievers (= *Tatian*, wie Anm. 9) sind neun Belegstellen für *hera* aufgeführt.

<sup>87</sup> Vgl. Sievers, Einleitung, in: *Tatian* (wie Anm. 9), S. XIII.

<sup>88</sup> Vgl. Sievers, Einleitung, in: *Tatian* (wie Anm. 9), S. XIII.

<sup>89</sup> Vgl. Masser, *Tatianbilingue/Akademiebeitrag* (wie Anm. 80), S. 115-117.



Handschriften,<sup>90</sup> die sicher auch dort geschrieben wurden, kommt Masser zu dem Ergebnis, dass man den Korrektor 2 im Kloster St. Gallen um die Mitte oder in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts annehmen könne.

Dass der Bestimmung des Zeitpunkts für die Übergabe der Handschrift von Fulda nach St. Gallen für Masser große Bedeutung zukommt, hängt mit seiner Datierung der Handschrift überhaupt zusammen: Während etwa Sievers davon ausgeht, dass die Tatianbilingue um 830 im Kloster Fulda angefertigt worden sei, zu einer Zeit, als Hrabanus Maurus Abt war,<sup>91</sup> verfolgt Masser eine andere These. Er vermutet den St. Galler Abt Hartmut als Auftraggeber, da dieser die wissenschaftliche Beschäftigung mit Bibeln im Kloster St. Gallen gefördert habe. Zur Vervollständigung der Sammlung mehrsprachiger Bibelausgaben sei die Tatianbilingue in Fulda eigens für St. Gallen angefertigt worden.<sup>92</sup> Da die Einflussmöglichkeiten von Hartmut aber erst seit der Mitte des 9. Jahrhunderts gegeben waren, zu einer Zeit, als Hraban bereits nicht mehr Abt von Fulda (bis 842 n. Chr.) war, scheidet Hraban als Förderer und Initiator der Tatianbilingue aus, wenn man dem Auftragsgedanken folgt. Gestützt sieht sich Masser in seiner Argumentation vor allem durch seine kodikologischen Untersuchungen: So könne der Korrektor 2 eben in dem Zeitraum verortet werden, als Hartmut Abt von St. Gallen war. Nach diesen Überlegungen ist die Tatianbilingue als noch unfertiges Buch nach St. Gallen gekommen und dort korrigiert worden. Dazu passt nach Masser auch der Befund, dass der Einband, in dem sich die Bilingue bis heute befindet, den anderen Einbänden dieser Zeit der St. Galler Stiftsbibliothek gleiche. Somit wäre nicht nur eine Korrektur, sondern auch die Bindung erst in St. Gallen erfolgt.<sup>93</sup>

Mit der Verortung der Tatianhandschrift in die von Abt Hartmut initiierte Sammlung unterschiedlicher Bibelausgaben gibt Masser zugleich eine Zweckbestimmung der Bilingue an. Diese sieht Masser eben in einem bibelwissenschaftlichen und nicht in einem schulischen Zusammenhang. Die Grenzen zwischen diesen Bereichen sind vor dem Hintergrund der monastischen Bildung in dieser Zeit sicherlich fließend. Für das Verständnis dieser Handschrift ist es gleichwohl von Bedeutung, ob die Tatianbilingue

---

<sup>90</sup> Masser stützt sich in seiner Argumentation vor allem auf die Form der e-cauda, die er für den Korrektor 2 identifiziert und die er auch in St. Galler Handschriften des 9. Jahrhunderts wiederzufinden glaubt. Vgl. ders., *Tatianbilingue/Akademiebeitrag* (wie Anm. 80), S. 124f.

<sup>91</sup> Vgl. etwa Sievers, *Einleitung*, in: *Tatian* (wie Anm. 9), S. LXX.

<sup>92</sup> Gegen diese These argumentiert bereits Sievers, indem er auf das Fehlen der Tatianbilingue in den Verzeichnissen derjenigen Bücher hinweist, die durch Hartmut angeschafft worden seien. Vgl. ders., *Einleitung*, in: *Tatian* (wie Anm. 9), S. XIII.

<sup>93</sup> Nach Meineke (wie Anm. 34), S. 418-420, bestätigt sich diese These insofern, als für das Skriptorium des Kloster Fulda Auftragsarbeiten in größerem Umfang nachweisbar seien.

eher als Einstiegslektüre<sup>94</sup> für ungebildete Mönche oder eben als Produkt auf Augenhöhe mit anderen bibelwissenschaftlichen Textstudien der Zeit angesehen wird. Masser stützt sich in seiner Argumentation vor allem auf kodikologische Befunde, so spreche der gute Erhaltungszustand sowie die aufwendige Machart der Handschrift insgesamt nicht für die Verwendung zu schulischen Zwecken.<sup>95</sup>

Unsicherheiten bestimmen nach wie vor die Frage, wie man sich den konkreten Übersetzungsvorgang und die Anfertigung der Bilingue vorzustellen hat. Die Problematik, dass es Unterschiede zwischen den verschiedenen Texten gibt – also innerhalb der Tatianbilingue zwischen lateinischem Text und althochdeutscher Übersetzung, aber auch zwischen den Handschriften aus Fulda und St. Gallen –, die zur Diskussion der Vorlagen für den *Althochdeutschen Tatian* führte, konnte wie bereits dargestellt durch Johannes Rathofer weitgehend geklärt werden.<sup>96</sup> Die verbliebenen Differenzen erklärt Masser mit dem komplizierten Arbeitsprozess, der zur Erstellung dieser Bilingue nötig gewesen sei. So sei die Handschrift aus zwei zuvor erstellten Konzepten abgeschrieben worden: In einem Konzept habe sich der lateinische, nach dem Stand des damaligen Wissens verbesserte Text befunden, im anderen die althochdeutsche Übersetzung.<sup>97</sup> An der Erstellung dieser beiden Konzepte seien zwei verschiedene Arbeitsgruppen beteiligt gewesen, die ihre Ergebnisse nicht immer verglichen hätten.<sup>98</sup>

Für die These, dass der lateinische und der althochdeutsche Text erst in der Handschrift zusammengefügt worden sei, sprechen die zahlreichen Rasuren der Bilingue, die zumeist nur den lateinischen Text betreffen. Daraus schließt Masser, dass vermutlich immer ein Stück des lateinischen Textes vorgeschrieben worden sei. Beim

---

<sup>94</sup> Vgl. Haubrichs, Wolfgang, Von den Anfängen zum hohen Mittelalter, Teil 1: Die Anfänge. Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700-1050/60) (= Joachim Heinzle [Hg.], Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der frühen Neuzeit, Bd. 1), 2. durchgesehene Aufl., Tübingen 1995, S. 213.

<sup>95</sup> Vgl. Masser, Tatianbilingue/Akademiebeitrag (wie Anm. 80), S. 105.

<sup>96</sup> S.o.

<sup>97</sup> Ähnlich bereits Rathofer; Fuldischer Evangelientext (wie Anm. 38), S. 287. Allerdings glaubt er – im Unterschied zu Masser –, dass nur ein Konzept mit einem verbesserten lateinischen Text für die Übersetzung angefertigt worden sei, die als Interlinearversion darin eingetragen worden sei. Der lateinische Text in der St.Galler Handschrift sei hingegen zeilengenau aus dem *Codex Fuldensis* selbst abgeschrieben worden.

<sup>98</sup> Dass der lateinische Tatiantext stets korrigiert wurde, zeigen die vielen Gebrauchsspuren in der Fuldaer Handschrift. Meineke (wie Anm. 34), S. 407, verweist auf die Problematik, dass der Text dadurch nicht immer eindeutig ist. So bestehe durchaus die Möglichkeit, dass der Übersetzer und der Abschreiber aus dem Cod. Bonifat. 1 unterschiedliche Varianten ausgewählt hätten.

Ergänzen der althochdeutsche Zeile habe wohl öfters der Platz nicht ausgereicht, sodass man Teile des bereits vorgeschriebenen lateinischen Textes wieder ausradiert und entsprechend in die Zeilen darunter geschrieben habe.

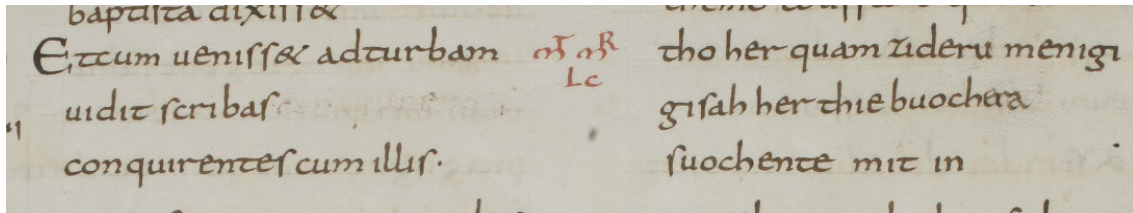


Abb. 6: St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 147, Z. 3-5



Abb. 7: St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 147, Z. 5

Die beiden Abbildungen zeigen eine solche Stelle: Das lateinische *conquirentes* befand sich zunächst nach *scribas*, wurde dann aber ausradiert und in die darunter stehende Zeile übertragen. Die althochdeutsche Übersetzung zeigt in diesem Fall eindrücklich, dass sich durch die Hinzufügung von Personalpronomen und Artikel die Anzahl der Wörter im Vergleich zur lateinischen Vorlage geradezu verdoppeln kann.

Einen etwas anderen Fall zeigt eine Korrektur, die wiederum nur den lateinischen Text betrifft:

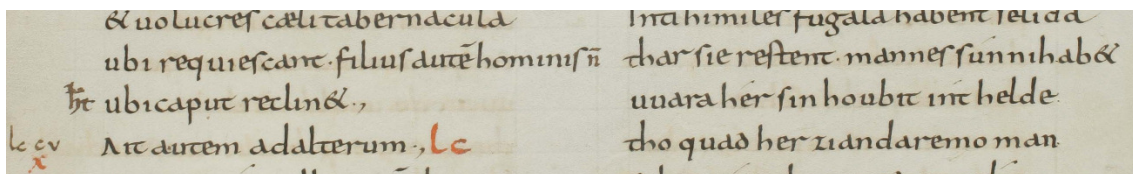


Abb. 8: St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 85, Z. 27-29 (Ausschnitt, vgl. Abb. 5)

An dieser Stelle wurde nachträglich und über die Zeile hinaus *non habet* des Satzes *filius autem hominis non habet ubi caput reclinet* (Tat 85,27f. = Siev. 51,2) ergänzt. Die Korrektur stammt von späterer Hand: Dies zeigt sich an der etwas anderen Tintenfarbe und vor allem an der unterschiedlichen Schrift. Der Fehler scheint also zunächst nicht aufgefallen zu sein. In der althochdeutschen Übersetzung findet sich dieser Fehler nicht, die übersetzte Form (*ni habet*) steht innerhalb der Zeile. Der Satz ist vollständig, ohne Korrekturen aufzuweisen. Während die althochdeutsche Zeile überhaupt kein Textverteilungsproblem hat – u. a. weil *autem* unübersetzt bleibt<sup>99</sup> –, erscheint die lateinische Zeile auch ohne Korrektur sehr dichtgedrängt. Dies könnte dazu geführt haben, dass dem Schreiber nicht aufgefallen ist, dass die althochdeutsche Zeile mehr Text hat als die lateinische. Dieser Befund bestätigt die Annahme, dass die Übersetzung nicht nach dem lateinischen Text in der Bilingue, sondern in einem früheren Arbeitsschritt erfolgte.

### 3. Die althochdeutsche Tatianübersetzung

Während die althochdeutsche Übersetzung des *Tatian* in rein quantitativer Sicht zweifelsohne aufgrund der überlieferten Textmenge in der Zeit vor Otfrids *Evangelienbuch* herausragt, bereitet die Bestimmung der Übersetzungsqualität durchaus Schwierigkeiten. So weist die Übersetzung große Unterschiede in ihrem Verhältnis zum Ausgangstext auf: Neben sich eng an die lateinische Ausgangssprache haltenden Partien finden sich zugleich freiere Übersetzungsweisen.

Zur Verdeutlichung einer am lateinischen Ausgangstext sehr nahen Übersetzung sind im folgenden Beispiel die getrennten Spalten des lateinischen und althochdeutschen Textes untereinander geschrieben:

ille mihi dixit.  
ther quad mir.

super quem uideris spiritum  
ubar then thu gisihist geist

---

<sup>99</sup> Vgl. hierzu die folgenden Kapitel zur Übersetzung.

descendentem & manentem  
nidarstigantan Inti uuonentan

super eum. hic est qui baptizat  
ubar Inan. ther ist thie thar toufit

In spiritu sancto.  
In themo heiligen geiste.  
(Tat 49,14-18 = Siev. 14,6f.)

Die althochdeutsche Übersetzung bildet hier nahezu identisch die lateinische Syntax nach. Lediglich für *qui* wird zum Relativpronomen *thie* ein zusätzliches *thar* gesetzt, und nur einmal in diesem Satz wird von der lateinischen Wortfolge überhaupt abgewichen, indem das Adjektiv vor das Substantiv (*heiligen geiste* statt *spiritu sancto*) gesetzt wird. Dass die althochdeutsche Tatianübersetzung jedoch nicht immer so eng an das Lateinische angelehnt ist, zeigt hingegen folgender Textausschnitt:

pastores loquebantur ad inuicem,	thô sprachun thie hirta untar In zuisgen,	
transeamus usque b&hleem & uideamus	farames zi b&hleem Inti gisehemes	20
hoc uerbum quod factum est.‘	thaz uuort thaz thar gitân ist.	
quod dominus ostendit nobis.	thaz truhtin uns araugta.	
	(Tat 36,19-22 = Siev. 6,4).	

In Zeile 19 sind in der Übersetzung die beiden wichtigsten Bestandteile des Satzes, nämlich Subjekt und finite Verbform, gegenüber dem lateinischen Original vertauscht. Diese Inversion ist Folge des Adverbs *thô* am Satzanfang, für das es keine Entsprechung im Lateinischen gibt. Zudem ist das Nomen *hirta* mit einem Artikel (*thie*) versehen. Auch in Z. 21 findet sich ein hinzugefügtes Adverb (*thar*), welches ergänzend zu *thaz* für lateinisch *quod* tritt. In Z. 22 wiederum ist die Reihenfolge von Prädikat und Objekt vertauscht. Dies hat zur Folge, dass das Verb *araugta* in Endstellung steht, wie es im Deutschen in Nebensätzen regelmäßig anzutreffen ist. Im Gegensatz zum zuvor vorgestellten Abschnitt befolgt hier die althochdeutsche Übersetzung die lateinische Vorlage weniger streng.

Angesichts dieses komplexen Befundes hinsichtlich der Übersetzungsweise gilt es, die die Übersetzung beeinflussenden Faktoren zu bedenken. Hierzu zählen vor allem der komplizierte Arbeitsprozess zur Erstellung der Bilingue, aber auch theologisch motivierte Vorentscheidungen, die das Verhältnis von Latein und Volkssprache im Kontext von biblischen Texten berühren.

Im Folgenden werden daher die Möglichkeiten sowie die Grenzen der althochdeutschen Übersetzung in dieser auf Zweisprachigkeit hin angelegten Handschrift ausgelotet. Hierzu erfolgt zunächst ein Vergleich mit anderen Bilinguen sowie die Erörterung theologischer Prämissen zur Funktion der Sprache und der möglichen Einflüsse der karolingischen Bildungsreform. Sodann werden die bereits kurz aufgezeigten Unterschiede der althochdeutschen Übersetzung im *Tatian* genauer analysiert, um zumindest das Spektrum der übersetzerischen Leistung zu verdeutlichen. In diesem Zusammenhang wird auch die von Masser vorgenommene Trennung der Aspekte Funktion und Qualität der Übersetzung neu zu diskutieren sein. Letztlich mündet die Frage nach der Bewertung und Funktion der Übersetzung in die Frage nach der Funktion der Handschrift insgesamt.

### 3.1. Mehrsprachigkeit in althochdeutscher Zeit: ein kodikologischer Vergleich

Um die Funktion der bilingualen Handschrift zu verstehen, dient der folgende Vergleich des *Althochdeutschen Tatian* mit anderen Bilinguen. Dieses Vorgehen ist jedoch wegen der Überlieferungssituation nicht unproblematisch. Zwar sind einige Bilinguen aus dem 8. und 9. Jahrhundert erhalten, diese unterscheiden sich jedoch in vielfältiger Weise. Dies betrifft zunächst die Sprachen: Neben lateinisch-althochdeutschen Handschriften sind vor allem griechisch-lateinische Bilinguen zu nennen. Ein großes Spektrum weisen auch die in den Bilinguen überlieferten Textsorten aus: Neben Bibeltexten finden sich u.a. Gebete, theologische Texte, aber auch Gebrauchstexte wie Glossare und Wörterbücher. Zudem finden sich unterschiedlichste Weisen, die zweisprachigen Texte anzuordnen: Neben dem Wechsel der Sprachen innerhalb einer Zeile sind dies insbesondere Interlinearversionen sowie Schreibung in zwei getrennten Spalten auf einer Seite oder verteilt auf zwei gegenüberliegenden Seiten. Anhand der überlieferten Bilinguen ergibt sich keine klare Trennung hinsichtlich der Gestaltungsform aufgrund der Textsorte. Um daher eine Aussage über die Funktion der Mehrsprachigkeit zu treffen, müssen jeweils im Einzelfall die unterschiedlichen Aspekte Sprache, Textsorte sowie Gestaltungsform betrachtet werden.

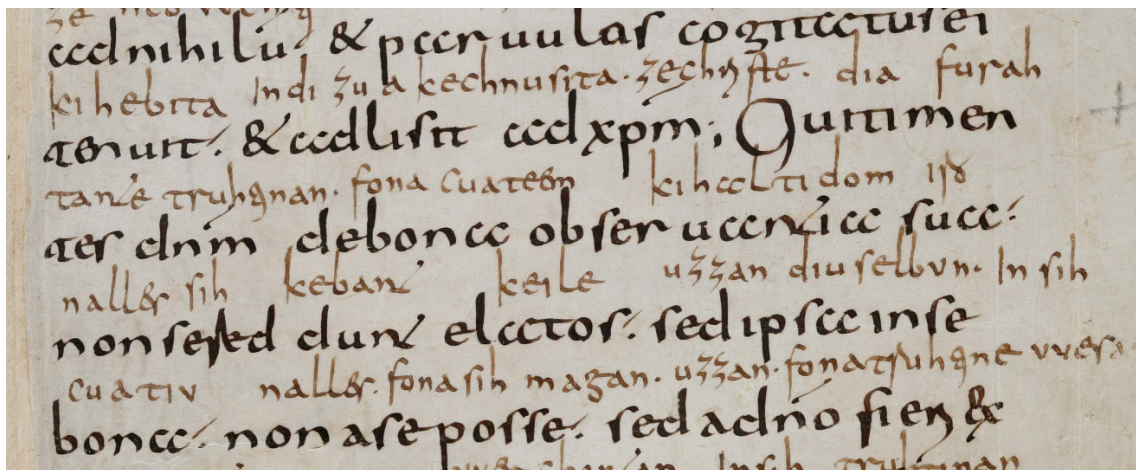


Abb. 9: Lateinisch-althochdeutsche Benediktregel, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 916,  
S. 15, Z. 9-11

dia furah

### Qui timen

tante truhtjan. fona cuateem kihaltidom iro

**tes dñm de bona obseruantia sua ;**

nalles sih kebant keile

**non se reddunt elatos;**

(Lateinisch-althochdeutsche Benediktregel, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 916, S. 15,  
Z. 9-11; entspricht *Regula Benedicti*, Prol. 29f.)

Übersetzung:

Diejenigen, die Gott fürchten, werden sich wegen ihrer Bewahrung des Guten nicht als übermütig erweisen.

Bei der Beurteilung der Qualität der althochdeutschen Tatianübersetzung wird häufig auf die Interlineartechnik verwiesen.<sup>100</sup> Bei dieser Form steht die Übersetzung zwischen den Zeilen eines Textes und ist in der Regel mit einer dünneren Feder und in einer kleineren Schrift geschrieben. Die interlineare Übersetzung ganzer Texte wird als

<sup>100</sup> So urteilt Masser, dass die Tatianübersetzung keine eigenständige Übertragung sei, die sich von ihrer lateinische Vorlage löse, sondern vielmehr auf diese unaufhebbar bezogen bleibe. So sieht er die Übersetzung „weithin auf dem Niveau der Interlinearversion“ (Masser, *Tatianbilingue/Akademiebeitrag* [wie Anm. 80], S. 99. Diese Position relativiert Masser zugunsten der Übersetzungsleistung in seinem Aufsatz: *Syntaxprobleme im althochdeutschen Tatian*, in: Yvon Desportes (Hg.), *Semantik der syntaktischen Beziehungen. Akten des Pariser Kolloquiums zur Erforschung des Althochdeutschen 1994*, Heidelberg 1997 (Germanische Bibliothek: Reihe 3, Untersuchungen; N. F.; Bd. 27), S. 123-140, hier S. 134. Im Zusammenhang mit einer Untersuchung zur Interpunktion zeigt sich für Masser, dass die althochdeutsche Übersetzung durchaus auch Eigenständigkeit bezüglich „Expressivität und Rhythmik“ (ebd.) aufweise. Vgl. dazu auch das Kapitel 3.3.3. in dieser Arbeit.

Fortentwicklung der Glossierung gedacht. So bieten Glossen Erklärungshilfen zu einzelnen Wörtern, entweder durch die Verwendung von Synonymen der Ausgangssprache des Textes oder durch Übersetzungen in eine andere Sprache.<sup>101</sup>

Ein Beispiel für eine interlineare Übersetzung ist die lateinisch-althochdeutsche Benediktregel (vgl. Abb. 9), die in einer St. Galler Handschrift vom Anfang des 9. Jahrhunderts überliefert ist.<sup>102</sup> Die Handschrift misst 19,5 x 12,5 cm, sie ist also eher klein. Vor allem der Zustand des Pergaments lässt auf einen regen Gebrauch schließen. Ein kleiner Abschnitt mit Transkription soll die Übersetzungstechnik verdeutlichen.<sup>103</sup>

Die althochdeutsche Übersetzung folgt genau der Struktur des lateinischen Textes und behält dessen Wortfolge ein. Dazu gehört, dass Partizipien beibehalten (*timen|tes / furah|tante*) und nicht etwa aufgelöst werden. Ebenso steht das Possesivpronomen *iro* wie die lateinische Entsprechung *sua* in der für das Deutsche ungewöhnlichen Position nach dem dazugehörigen Substantiv. Abweichung vom lateinischen Text liegt lediglich bei der Pluralübersetzung *fona cuateem kihaltidom* gegenüber *de bona obseruantia* vor.<sup>104</sup> Diese Form der Übersetzung scheint besonders gut geeignet zu sein, um Strukturen einer fremden Sprache zu verdeutlichen.<sup>105</sup> Das Ziel dieser Übersetzung ist also nicht eine eigenständige, vom Ausgangstext losgelöste Fassung, sondern dient als Verstehenshilfe des lateinischen Textes. Sowohl die Übersetzungs- als auch die Gestaltungsweise legen daher die Vermutung nahe, dass die lateinisch-althochdeutsche Benediktregel zum Erlernen der Regel selbst, aber auch der lateinischen Sprache verwendet wurde. Diese Funktionsbestimmung korrespondiert in diesem Fall besonders gut zur Textsorte, da die Benediktregel im Zentrum der Unterweisung in die monastische Lebensform steht.

---

<sup>101</sup> Vgl. Walter Haug, Schriftlichkeit und Reflexion. Zur Entstehung und Entwicklung eines deutschsprachigen Schrifttums im Mittelalter, in: Aleida u. Jan Assmann, Christof Hardmeier (Hg.), Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, München 1983, S. 141-157, hier S. 142f.; Sonderegger, Althochdeutsche Sprache und Literatur. Eine Einführung in das älteste Deutsch, Darstellung und Grammatik, dritte, durchgesehene u. wesentl. erweiterte Aufl., Berlin New York 2003, S. 175-177.

<sup>102</sup> St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 916. Vgl. Achim Masser, Der Glossator der lateinisch-althochdeutschen Benediktregel, in: Albrecht Greule, Eckhard Meineke und Christiane Thim-Mabrey (Hg.), Entstehung des Deutschen. Festschrift für Heinrich Tiefenbach, Heidelberg 2004, (Jenaer Germanistische Forschungen, N.F., 17), S. 287-302.

<sup>103</sup> Transkription nach: Die lateinisch-althochdeutsche Benediktregel Stiftsbibliothek St. Gallen Cod. 916, hg. v. Achim Masser, Göttingen 1997 (Studien zum Althochdeutschen, Bd. 33), S. 89.

<sup>104</sup> Vgl. Masser, Glossator (wie Anm. 102), S. 294, Anm. 18.

<sup>105</sup> Vgl. Sonderegger (wie Anm. 101), S. 123-126 (= 3.4.2. Interlinearversionen).



Interlinearversionen finden sich auch in Bibelhandschriften, so im *Codex Delta*, einem St. Galler Evangeliar aus der Mitte des 9. Jahrhunderts.<sup>106</sup> Wie in der lateinisch-althochdeutschen Benediktibilingue ist der fremdsprachige, in diesem Fall griechische Text in einer größeren Schrift als die interlineare, lateinische Übersetzung geschrieben. Entsprechend hierzu verhält sich auch die Tatsache, dass für das Griechische eine Majuskel, hingegen für das Lateinische eine Minuskel verwendet wurde. Diese Gepflogenheit zeigen auch andere westliche griechisch-lateinische Handschriften in dieser Zeit, obwohl sich im griechischsprachigen Osten die Minuskel bereits durchgesetzt hatte. Dass diese Veränderung in der Schreibung im Westen nicht übernommen wurde, hängt vermutlich mit mangelnder Schreib- und Sprachbeherrschung des Griechischen zusammen. Ein anderer Erklärungsansatz ist, hierin eine besondere Form von Bewahrung einer ehrwürdigen Form zu sehen.<sup>107</sup> Hinsichtlich der Textverteilung bestätigt sich diese mutmaßlich konservative Haltung nicht. Während ältere Bibelbilinguen jeweils für eine Sprache eine eigene Spalte verwenden, erweist sich demgegenüber die Interlinearversion für diese Textsorte als Neuerung.<sup>108</sup> Die Gründe für diese Veränderung der Form muss in der spezifischen Leistung interlinearer Übersetzungen gesehen werden, die die beiden Sprachen in einen engen Bezug setzen. Dass sich dies für griechisch-lateinische Bilinguen aufgrund großer Übereinstimmungen in der Syntax besonders anbietet, verdeutlichen beispielhaft die ersten Zeilen des Johannesevangeliums:

in principio erat uerbu(m) et uerbu(m)/sermo erat ap(ud)  
 EN APXH HN · O · ΛΟΓΟΣ · KAI · O · ΛΟΓΟΣ · HN · ΠΙΠΟΣ · ΤΟΝ  
 d(eu)m et d(eu)s erat uerbu(m) hoc/hic erat in principio ap(ud)  
 Θ(ΕΟ)Ν · KAI · Θ(ΕΟ)Σ · HN · O ΛΟΓΟΣ · ΟΥΤΟΣ · HN · EN · APXH · ΠΙΠΟΣ · ΤΟΝ  
 d(eu)m  
 Θ(ΕΟ)Ν ·

<sup>106</sup> St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 48.

<sup>107</sup> Vgl. Karin Bredehorn, *Codex Waldeccensis* : Fragmente einer griechisch-lateinischen Bibelhandschrift (olim Arolsen-Mengeringhausen, Stadtarchiv s.n.; Marburg, Hessisches Staatsarchiv Best. 147 Hr 2,2), in: *Archiv für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte Speyer*: Jaeger, Bd. 51 (1999), S. 455-514, hier S. 463.

<sup>108</sup> Als eine der ältesten erhaltenen Bibelbilinguen aus dem 5. Jahrhundert überliefert der *Codex Bezae* (Cambridge, Trinity College) die Evangelien und die Apostelgeschichte in Griechisch und Latein, wobei auf der linken Seite immer der griechische und auf der rechten immer der lateinische Text folgt. Ebenso der *Codex Claromontanus* aus dem 6. Jahrhundert (Bibliothèque nationale de France).

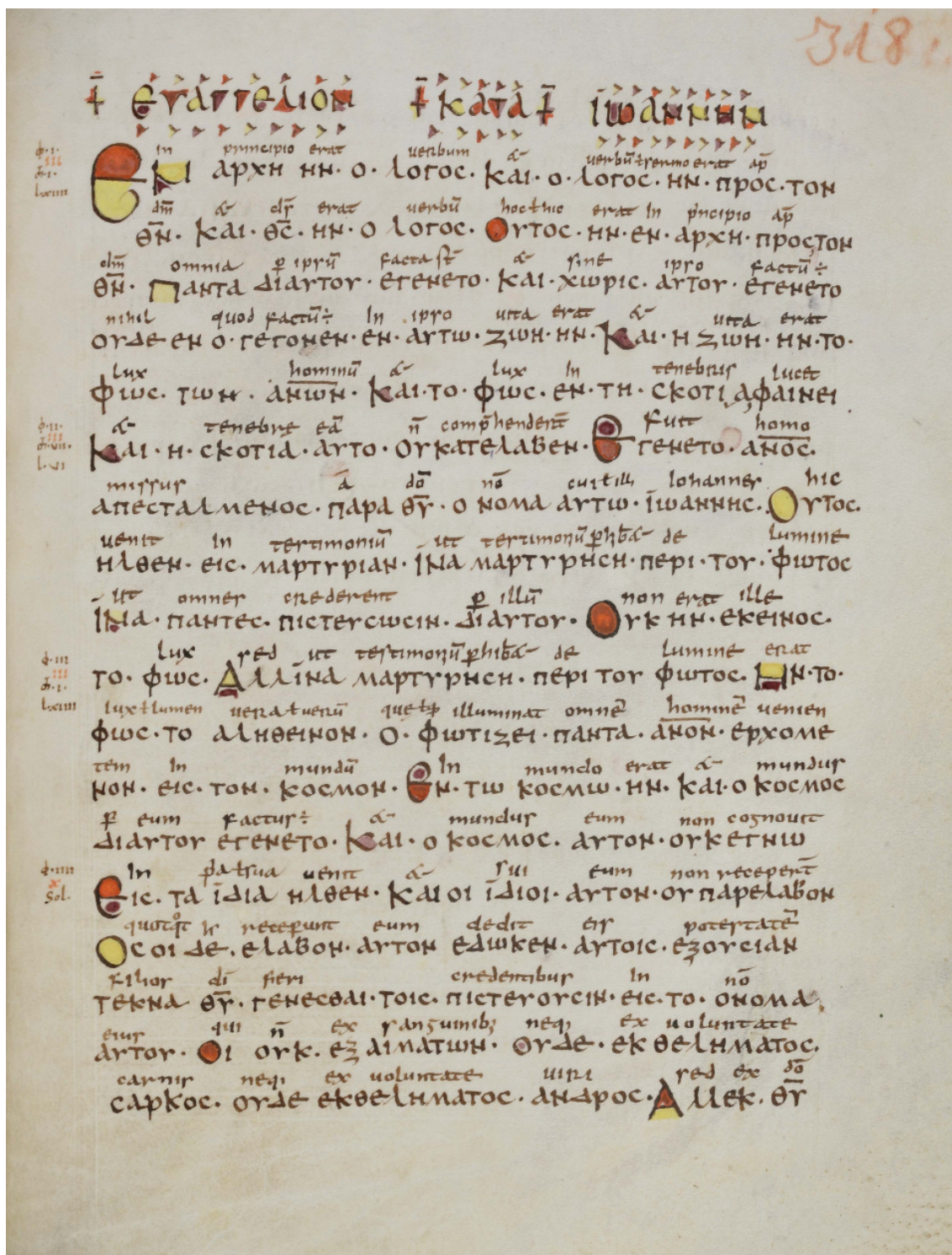


Abb. 10: Codex Delta (griechisch-lateinisches Evangelium), um 850 n. Chr., St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 48, S. 318

Bis auf die griechischen Artikel, für die es im Lateinischen keine Entsprechung gibt, folgt die Übersetzung wortgenau dem Griechischen. In einem Fall, nämlich hinsichtlich des vielschichtigen Wortes *logos*, gibt die Übersetzung mit *uerbum* und *sermo* eine Alternative, die auch beim Demonstrativum *houtos* (= dieser) entsprechend der unterschiedlichen Genera mit *hoc* und *hic* beibehalten wird. Dieses Beispiel verdeutlicht, dass diese Übersetzung eine Nähe zur Glossierung von Texten aufweist.

Während die lateinische Interlinearversion hinsichtlich ihrer Funktion als Übersetzungshilfe des griechischen Urtextes zu Studienzwecken gedient haben könnte, zeigt die Gestaltung der Handschrift jedoch, dass es sich hierbei nicht um eine Gebrauchshandschrift im geläufigen Sinne handelt. So ergeben die mit roter und gelber Farbe ausgemalten Anfangsbuchstaben von Sinnabschnitten ein überaus aufwendig gestaltetes Schriftbild.<sup>109</sup> Zudem sind die Evangelien mit den eusebianischen Kanonzahlen versehen, denen entsprechend die Kanontafeln nebst der Erläuterung des Hieronymus in einem Brief an Papst Damasus (in Latein) dem Evangelientext vorausgehen. Dies unterstreicht den Anspruch, dass dies ein gültiger und zuverlässiger Evangelientext ist. Dieser Anspruch bestätigt sich vor dem Hintergrund der Überlieferungsgeschichte des Neuen Testaments. Als *Codex Delta* wird diese Handschrift zu den Hauptzeugen in griechischer Sprache gezählt.<sup>110</sup>

Das Beispiel dieser Bibelbilingue verdeutlicht, dass die interlineare Übersetzung durchaus als Kommentar und Verstehenshilfe gedacht war, jedoch weist diese Handschrift insgesamt aufgrund der Gestaltungsweise über eine vordergründige Zweckbestimmung hinsichtlich ihrer Funktion hinaus und unterscheidet sich somit deutlich von der *Althochdeutschen Benediktregel*.

Neben der Interlineartechnik, die Ausgangstext und Übersetzung in ein enges Verhältnis zu setzen vermag, vermittelt die Präsentation von zweisprachigen Texten in getrennten Spalten oder Seiten einen anderen Anspruch. Darauf deuten einige Bibelbilinguen hin,<sup>111</sup> wie die St. Galler Handschrift Nr. 17 aus dem späten 9.

---

<sup>109</sup> Vgl. Walter Berschin, *Griechisch-Lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern u. München 1980, S. 176.

<sup>110</sup> Dieses Evangeliar hat Ähnlichkeiten mit zwei weiteren griechisch-lateinischen Bibelbilinguen, die einst zur St. Galler Stiftsbibliothek gehörten. Es sind dies der *Basler Psalter* (Basel, UB, A. VII. 3) sowie der *Codex Boernerianus*, eine Sammlung von Paulusbriefen (Dresden, Sächsische Staats- und Landesbibliothek, Msc. Dresden A 145b). Diese Handschriften sind in der Interlineartechnik gehalten und zeigen irische Einflüsse. Sie werden alle um die Mitte des 9. Jahrhunderts datiert, der Ort ihrer Entstehung ist jedoch unklar. Vgl. Berschin (wie Anm. 109), S. 23f.

<sup>111</sup> Der *Codex Augiensis* (Cambridge, Trinity College, BXVII.1), der auf das 9. Jahrhundert datiert wird und der hinsichtlich des griechischen Textes immerhin eine Verwandtschaft zu dem ehemaligen Reichenauer *Codex Boernerianus* aufweist, bietet die beiden Sprachen getrennt auf zwei

Jahrhundert, die nur Teile des Psalters überliefert.<sup>112</sup> Die beiden Textspalten stehen parallel auf einer Seite, wobei die jeweils rechte Spalte dem griechischen Text zugeordnet ist. Der jeweils links vom griechischen befindliche lateinische Text ist über weite Strecken unvollständig. Ob dies dem Umstand geschuldet ist, dass der auswendig gekonnte lateinische Text nur als Merkhilfe dienen sollte oder ob die Handschrift schlicht nicht fertiggestellt wurde, ist unklar.

In einem griechisch-lateinischen Psalterium aus dem 9. oder 10. Jahrhundert (vgl. Abb. 11), das aufgrund der Schrift mit dem Kloster Fulda in Verbindung gebracht wird,<sup>113</sup> ist die Schreibung in zwei Spalten hingegen vollständig durchgeführt worden. Jeweils auf der Verso-Seite findet sich der griechische Text, dem gegenüber auf der Recto-Seite der lateinische folgt. Wie in der Tatianbilingue stehen sich zeilengenau der griechische und lateinische Text gegenüber. Dabei werden Initialen, die jeweils den Beginn eines einzelnen Psalmverses markieren, für beide Texte in gleicher Weise ausgeführt. Dies zeigt sich auch in anderen Gliederungselementen, etwa in der Ausführung der Überschrift zu einem neuen Psalm in roter Farbe sowie in der Nummerierung auf dem jeweiligen linken Seitenrand. Die Handschrift lässt keinen Zweifel aufkommen, dass sowohl griechischer, als auch lateinischer Text in völliger Gleichrangigkeit erscheinen. Mit 31 x 24 cm ist diese Handschrift nur etwas kleiner als die St. Galler Tatianhandschrift. Die Größe der Handschrift sowie die eher großzügige Art der Textverteilung lassen auf einen repräsentativen Charakter der Handschrift schließen.

---

gegenüberliegenden Seiten. Ein vergleichbares Layout dieser Art besitzen auch die etwas jüngeren Fragmente des *Codex Waldaccensis*, die Teile des paulinischen Briefkorpus überliefern. Sie werden auf das 10. Jahrhundert datiert, als Entstehungsort wird aufgrund der rundlichen Form der karolingischen Minuskel das Kloster Fulda angenommen.

<sup>112</sup> Psal. 101-150, S. 133-296.

<sup>113</sup> Heute Teil der Büchersammlung des Nikolaus Cusanus, Bernkastel-Kues, St. Nikolaus-Hospital, Cod. Cus. 10. Vgl. Berschin (wie Anm. 109), S. 150, Bredehorn (wie Anm. 107), S. 471, Anm. 78; Horizonte. Nikolaus von Kues in seiner Welt. Eine Ausstellung zur 600. Wiederkehr seines Geburtstages (Ausstellungskatalog; Bischöfliches Dom- und Diözesanmuseum Trier u. St. Nikolaus-Hospital, Bernkastel Kues), Trier 2001, S. 154f.



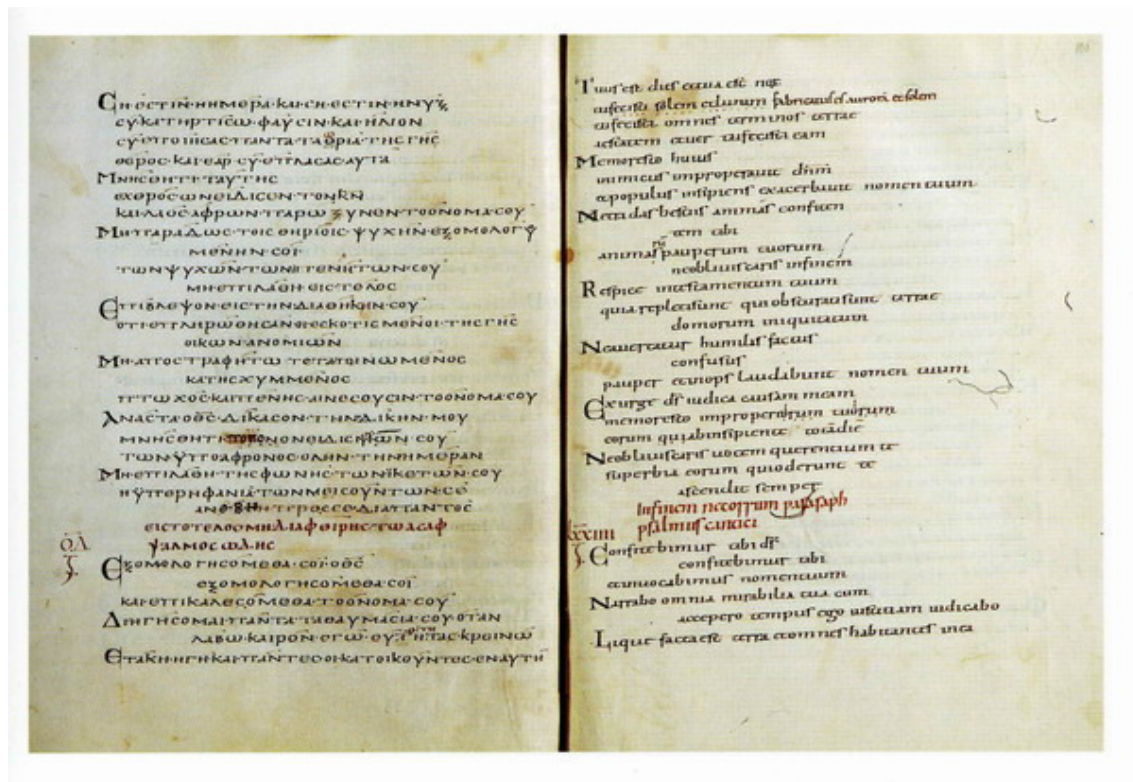


Abb. 11: Griechisch-Lateinisches Psalterium, Bernkastel-Kues, St. Nikolaus-Hospital, Cod. Cus. 10, 9./10. Jahrhundert, fol. 104v/105r (Psalm 73,16-74,4b der *Septuaginta*)

Transkription mit wörtlicher Übersetzung der Anfangszeilen von Psalm 74:

ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΣΟΜΘΑ·ΣΟΙ·Ο·ΘΣ

[exhomologesometha soi ho theos

ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΣΟΜΘΑ·ΣΟΙ

[exhomologesometha soi]

ΚΑΙ ΕΠΙΚΑΛΕΣΟΜΘΑ·ΤΟ·ΟΝΟΜΑ·ΣΟΥ

[kai epikalesometha to onoma sou]

Confitebimur tibi ds

[Wir wollen preisen dich, Gott,]

confitebimur tibi

[wir wollen preisen dich,]

et inuocabimus nomen tuum

[und wir wollen anrufen deinen Namen.]

Die Anlage der Handschrift, die die beiden Texte streng parallel anordnet, spiegelt sich auch in die Textverteilung wider. So entspricht die lateinische Wortfolge in nahezu identischer Weise der griechischen.

Bei der Suche nach der Bestimmung der Funktion dieser Bilingue sind verschiedene gegensätzliche Argumente zu bedenken: Während für Bibelbilinguen früherer Zeiten, wie beispielsweise für den *Codex Beza* aus dem 5. Jahrhundert, ein griechisch-lateinisch gemischtes Sprachenumfeld angenommen wird, ist dies im 9. Jahrhundert und

insbesondere nördlich der Alpen nicht gegeben. Den weitgehend nur noch rudimentären Griechischkenntnissen scheinen daher die irisch beeinflussten Handschriften mit Interlinearübersetzung entgegenzukommen, indem sie eine Lesehilfe für den griechischen Text bieten, ohne – wie etwa im Fall der Benediktsbilingue – primär als Schultext zu fungieren. Von dieser Zweckbestimmung noch weiter entfernt scheint die Fuldaer Psalterbilingue zu sein. Im Vordergrund steht hier vermutlich eher der Gedanke, die tradierten Sprachen der Bibel präsent zu halten oder – so ließe sich zumindest der Rückgriff auf ein tradiertes Layout verstehen – im besten Sinne des Wortes zu konservieren.

Mit diesen drei Beispielen zweisprachiger Handschriften kann die Problematik der Einordnung der St. Galler Tatianbilingue im Feld mehrsprachiger Handschriften bereits skizziert werden: Aufgrund der Sprachengleichheit scheint eine Nähe zur althochdeutschen Benediktsregel mit ihrer Funktion der Übersetzungs- und Verstehenshilfe, von der Textsorte als Bibeltext sowie vom Layout eines zweisprachigen Textes in getrennten Kolumnen eine Nähe auch zur lateinisch-griechischen Psalterbilingue mit ihrem Repräsentationsgedanken gegeben zu sein.

Vor diesem Hintergrund bildet das lateinisch-althochdeutsche Matthäusevangelium der *Mondseer Fragmente* (vgl. Abb. 12 u. 13)<sup>114</sup> einen wichtigen Vergleichspunkt, da nur hier sowohl die Textsorte als auch die verwendeten Sprachen mit dem *Althochdeutschen Tatian* übereinstimmen.

---

<sup>114</sup> Auch in der latinisierten Form *Monseer Fragmente* bekannt, vgl. den Titel der noch immer gültigen Ausgabe von George Allison Hench: *The Monsee Fragments. Newly Collated Text, with Introduction, Notes, Grammatical Treatise and Exhaustive Glossary and a Photo-Lithographic Fac-Simile*, hg. v. George Allison Hench, Straßburg 1890.

Matth. XII. v. 15. - 28. inclusive

**E**cce puer meus quem elegi. dilectus meus in quo  
bene complacuit anima mea. ponam spiritum meum  
super eum & iudicium gentibus. nuntiabit.  
**N**on contemnit neque clamabit neque audiat aliquis.  
impletis uocem eius. Harundinem quiescentem.  
non confringet & lyrum. fumicans non extinguet.  
**D**onec eiciat aduersum eum iudicium. & in nomine  
eius gentes sperabunt.

**T**unc oblectus est ei. daemonium habens.  
caecus & mutus. & curauit eum. ita ut loque-  
retur & uideret.

**E**t stupebant omnes turbae & dicebant numquid  
hic est filius dauid.

**P**haryseae autem audientes. dicebant.  
hic non eicit daemones. nisi in beelzebub.  
principem daemoniorum.

**I**hesus autem sciens cogitationes eorum. dixit eis.  
omne regnum diuinum contrahere. desolabitur.  
& omnis ciuitas uel domus diuise contrahere.  
non stabit. & si steterint. steterunt eiciat. aduersus  
se diuinus. quomodo ergo stabit regnum eius.

**E**t si ego in beelzebub. eicio daemones. filii uestri  
in quo eiciunt. ideo ipsi iudices uestri  
erunt. Sicutem ego in spiritu dei eicio daemones.  
igitur per uos inuor regnum dei.

Abb. 12: Mondseer Fragmente, Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, Ms. I 20b, Bl. 1v  
(= Mt 12,14-28; Hench, Nr. V, bis Mt 12,25)

Die teilweise stark zerstörten und mitunter schwer lesbaren lateinisch-althochdeutschen Fragmente einer um 810 n. Chr. im Kloster Mondsee bei Salzburg entstandenen Handschrift werden in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien unter der Signatur Cod. 3093\* verwahrt. Zwei Blätter befinden sich zudem in der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover (Ms I 20b).

Die Handschrift wurde zuletzt eingehend von Elke Krotz innerhalb einer Arbeit zur althochdeutschen Isidorübersetzung untersucht:<sup>115</sup> Die Fragmente lassen auf eine theologische Sammelhandschrift schließen, die folgenden Inhalt aufwies: Am Beginn stand wahrscheinlich das (1) Matthäusevangelium, auf das mit Sicherheit die Predigt (2) *De vocatione gentium* (Verfasser unbekannt) folgte. Diese Reihenfolge lässt sich aufgrund des gemeinsamen Schlusses bzw. Anfangs dieser beiden Texte auf dem selben Blatt bestimmen. Weitere Texte dieser Handschrift sind (3) ein unbekanntes Predigtfragment, das sich aufgrund der wenigen erhaltenen Blätter nicht weiter inhaltlich bestimmen lässt, (4) der Sermo 76 von Augustinus über den Gang Jesu auf dem See Genesaret und Petrus, der ihm entgegengehen wollte und dabei von Jesus vor dem Ertrinken gerettet werden musste (Mt 14,22-33) sowie (5) Auszüge aus Isidors von Sevilla *De fide catholica*.<sup>116</sup> Die Blattgröße der Handschrift misst 31,3 x 20 cm und ist damit nur etwas kleiner als die Tatianhandschrift bzw. das lateinisch-griechische Psalterium.

---

<sup>115</sup> Vgl. Elke Krotz, Auf den Spuren des althochdeutschen Isidor. Studien zur Pariser Handschrift, den Monseer Fragmenten und zum Codex Junius 25. Mit einer Neuedition des Glossars Jc, Heidelberg 2002 (Beiträge zur Älteren Literaturgeschichte). Vgl. auch dies., *Hear sageta fona gotspelle*. Zur äußeren und inneren Kohärenz einer lateinisch-althochdeutschen Sammelhandschrift, in: Rolf Bergmann (Hg.), Volkssprachig-lateinische Mischtexte und Textensembles in der althochdeutschen, altsächsischen und altenglischen Überlieferung. Mediävistisches Kolloquium des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 16. und 17. November 2001, Heidelberg 2003, S. 175-185. Ihr gilt mein herzlicher Dank für zahlreiche Hinweise.

<sup>116</sup> Der Traktat *De fide catholica* weist einen anderen Schreiber als die übrigen vier Texte auf. Die Bestimmung der Zugehörigkeit aller fünf Texte zu einer Handschrift erfolgt aufgrund von kodikologischen Merkmalen.



[illegible]

Abb. 13: *Mondseer Fragmente*, Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, Ms. I 20b, Bl. 2r  
(= Mt 12,40-13,1; Hench, Nr. VII)

Wie in der Psalmenhandschrift erfolgt die Textverteilung auf zwei getrennten Seiten, auf der Verso-Seite zunächst der lateinische Text und auf der jeweils gegenüberliegenden Seite die althochdeutsche Übersetzung. Leider sind viele Blätter stark zerstört oder verloren gegangen. Nur an wenigen Stellen sind sowohl die vorausgehende Verso-Seite als auch die nachfolgende Recto-Seite erhalten geblieben, sodass eine vollständige Seitenansicht möglich ist. Betrachtet man die Seiten, die das Matthäusevangelium überliefern, so zeigt sich, dass der lateinische wie auch der althochdeutsche Text durch Initialen gegliedert ist. Der althochdeutsche Text folgt zudem stets zeilengenau dem lateinischen. Dabei zeigen sich nur wenige Ausnahmen: Stehen die Initialen des lateinischen Textes stets am Zeilenanfang, können die Initialen auf der Seite mit der althochdeutschen Übersetzung bisweilen um ein bis zwei Wörter nach ‚innen‘ verschoben sein.

<p><b>A</b>dhuc eo loquente ad turbas ecce mater eius ·          &amp; fratres stabant foris querentes loqui ei  <b>D</b>ixit autem ei quidam · ecce mater tua &amp; fra-          tres tui foris stant querentes te;          at ipse repondens dicenti sibi ait ;  <b>Q</b>ue est mater mea &amp; qui sunt fratres mei ·  <b>E</b>t extendens manum in discipulos suos dixit ·  <b>E</b>cce mater mea &amp; fratres mei · quicumque          enim fecerit uoluntatem patris mei qui in caelis est          ipse meus &amp; frater &amp; soror &amp; mater est;  <b>I</b>n illo die exiens ihs de domo sedebat secus mare; 30</p>	<p>20 <b>I</b>nnan diu aer · daz sprah · za dem folchum · see·siin · muo ter          enti bruoder · stuontun · uze sohhitun · siin · ga          sprahhi · <b>Q</b>uat imo duo ein huuelih · See diin muoter          enti bruoder stanstant · uze suohhent dih;  <b>E</b>nti aer antuurta demo zaimo zaimo sprah · quad · h[?]          25 <b>H</b>uuer ist miin muoter enti huuer sintun mine bruoder ·  <b>E</b>nti rehhta sina hant · ubar sine iungirun · quuat ·  <b>S</b>ee miin muoter enti mine bruoder · so huuer so auh ·          in ernust · uuillun · uurchit mines fater · der inhimilū · ist          Der ist miin bru<sup>o</sup>der · enti suester · ioh moter;  <b>I</b>n demo tage genc ihs uz fona hūs · saz · biseuue;</p>
--	---

Dieser Textausschnitt aus den *Mondseer Fragmenten* entspricht Mt 12,46-13,1 und ist bei Hench, Nr. VII,20-30, ediert. Während der althochdeutsche Text auf einem Blatt aus Hannover steht (Ms I 20b, Bl. 2r; vgl. Abb. 13), findet sich der lateinische Text auf einem Blatt in Wien (Cod. 3093\*, nach der Zählung von Maßmann = Nr. IV, verso). In diesen Zeilen wurden von mir nach Fotovorlage (für Hannover) bzw. nach Sichtung der Originale in Wien die Initialen ergänzt. Zudem wurde von mir die Interpunktion, die Hench normalisiert hat, wieder an die Originalvorlage angeglichen. Problematisch gestalten sich in der Transkription die Abstände zwischen den Wörtern. Anders als Hench schreibe ich diese im Zweifelsfall zusammen: vgl. bei Hench *bru oder* (Z. 21,

23, 25 u. 27); *muo ter* (Z. 25 u. 27) *ant uurta* (Z. 24) und *iun gurun* (Z. 26).<sup>117</sup> Hench elidiert zudem das zweite *zaimo* in Z. 24 und korrigiert *stanstant* zu *stan tant* in Z. 23.

Die Transkription soll nochmals verdeutlichen, dass die Initialen in der Regel parallel angeordnet sind. Nur einmal findet sich in diesem Abschnitt (vgl. Z. 21f.) der bereits von mir beschriebene Fall, dass aus Platzgründen ein Wort um eine Zeile nach unten verschoben ist und die Initiale für die neue Zeile daher nicht am Anfang des Textes, sondern etwas zur Mitte hin steht. Die genaue Beachtung der Zeilenentsprechung von lateinischem und althochdeutschem Text scheint insgesamt nicht ganz so strikt eingehalten zu werden (vgl. auch Z. 27/28: *enim / auh*), ist aber dennoch die Regel.

Die althochdeutsche Übersetzung bildet zumeist die lateinische Syntax nach. Regelmäßig werden jedoch die Reihenfolge von Substantiv und Possessivpronomen gegenüber der Vorlage verändert (z. B. Z. 25 *mater mea / min muoter*) oder auch die Position des Verbs (vgl. Z. 29: *ist* steht direkt nach dem Subjekt an zweiter Stelle, während *est* am Satzende steht). Auch in der Behandlung der Partizipien scheint ein durchaus freierer Umgang vorzuherrschen, so finden sich häufig Auflösungen (vgl. Z. 24: *respondens / antuurta*; Z. 26: *extendens / rehhita*; Z. 30: *exiens / genc*).<sup>118</sup> Eine noch größere Unabhängigkeit von der Vorlage zeigt sich in der Übersetzung von *querentes loqui ei* durch *sohhitun siin gasprahhi* (Z. 21f.). In diesem Fall wird die Infinitivkonstruktion durch ein Akkusativobjekt ersetzt.<sup>119</sup> Trotz dieser auch als eigenständig zu wertenden Übersetzungsweise bleibt das Althochdeutsche nahe an der lateinischen Vorlage.<sup>120</sup>

Der größte Unterschied zwischen der Seitengestaltung von Verso- und Recto-Seite liegt darin, dass dem lateinischen Text stets als Marginalien die Konkordanzzahlen nach den Kanones des Eusebius beigegeben sind. Dieses Charakteristikum, das den lateinischen Text als einen Evangelientext der Bibel ausweist, fehlt dem

---

<sup>117</sup> Zum möglichen Zusammenhang zwischen Wortabständen und mündlicher Ausdrucksweise vgl. Kap. 3.3.3. in dieser Arbeit.

<sup>118</sup> Nach Klaus Matzel, Untersuchungen zur Verfasserschaft, Sprache und Herkunft der althochdeutschen Übersetzungen der Isidor-Sippe, Bonn 1970 (Rheinisches Archiv, 75), S. 353f., finden sich diese Auflösungen vor allem beim participium coniunctum, d.h. beim auf das Subjekt bezogenen prädikativen Partizip Präsens. Dieses wird in den Fragmenten des Matthäusevangeliums ohne Konjunktion durch eine finite Verbform aufgelöst, vorzugsweise, wenn das Subjekt im Singular steht; seltener dagegen im Plural wie hier im Beispiel Z. 21: *fratres stabant foris querentes: bruoder stuontun uze sohhitun*.

<sup>119</sup> Vgl. Matzel (wie Anm. 118), S. 360.

<sup>120</sup> Vgl. Matzel (wie Anm. 118), S. 367. So charakterisiere die Maxime „So wörtlich wie möglich, so frei wie nötig“ (ebd.) insgesamt die Übersetzungsweise des Matthäusevangeliums innerhalb der *Mondseer Fragmente*, auch im Unterschied etwa zur Übersetzungsweise der übrigen Texte der Handschrift, die freier verfahren.

althochdeutschen. Auch ein weiteres Kennzeichen einer bibelwissenschaftlich geprägten Umgangsweise, die *subscriptio*, steht nur auf Latein am Ende des Matthäusevangeliums auf Blatt M XXIII, jedoch auf der Recto-Seite unterhalb des althochdeutschen Textes.

Im Vergleich zu den hier vorgestellten Handschriften zeigt die Mondseer Handschrift dennoch eine große Übereinstimmung mit dem griechisch-lateinischen Psalterium. Diese Übereinstimmung deutet darauf hin, dass hier das etablierte Konzept griechisch-lateinischer Bibelkodizes in getrennten Spalten bzw. Seiten auch auf die Volkssprache ausgeweitet wurde. Dass dabei das Konzept der Interlineartechnik mit der Möglichkeit, einen wesentlich engeren Textbezug von Ausgangstext und Übersetzung zu bieten, nicht verfolgt wurde, ist als bedeutsamer Umstand festzuhalten.

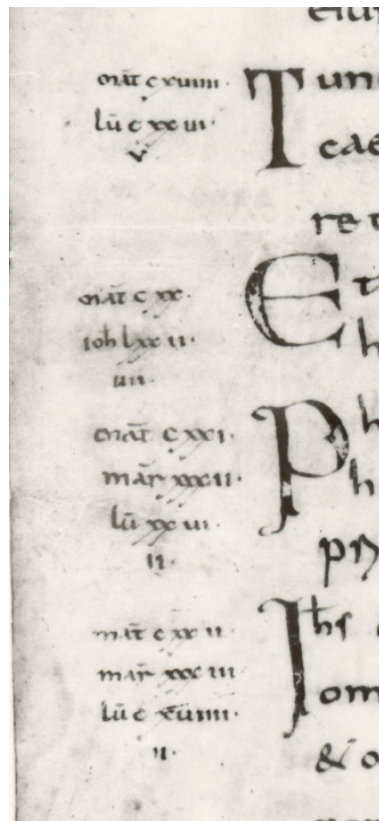


Abb. 14: *Mondseer Fragmente*, Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, Ms. I 20b, Bl. 1v  
(Ausschnitt; vgl. Abb. 12)

Daraus lässt sich m.E. schließen, dass im Vordergrund der Gestaltung der *Mondseer Fragmente* ein Repräsentationsgedanke stand. Diesem widerspricht auch nicht die leserfreundliche Gestaltung der Zeilenentsprechung, die durch Initialen unterstützt wird. Hierbei wird vielmehr deutlich, dass es – zumindest – eine optische Symmetrie zwischen den Textseiten gibt.

Ganz ähnliche Absichten vermute ich daher auch im Hinblick auf die Gestaltung der St. Galler Tatianbilingue. Gleichwohl zeigt sich hier in der zweispaltigen Anlage auf einer Seite, dass das gewählte Textlayout wohl sehr durch die Gestaltung der Vorlage, also durch den *Codex Fuldensis*, bedingt ist. Dort steht der Text zwar nicht in zwei Spalten auf einer Seite, jedoch ist das Format der Handschrift etwas kleiner und vor allem schmaler als die Tatianbilingue. Überträgt man nun den Text der Fuldaer Handschrift in der originalen Anordnung auf ein größeres Format unter der Verwendung der karolingischen Minuskel, die im Vergleich zur Unziale der Fuldaer Handschrift etwas kleiner und schlanker ist, so erscheint eine schmale Kolumne, die sich mit einer zweiten auf einer Seite gut ergänzen lässt.

Dass für die St. Galler Bilingue der Text in zwei Spalten auf einer Seite und nicht auf jeweils einer Verso- und Recto-Seite verteilt wurde, mag weitere Gründe haben, vor allem den Grund der besseren Lesbarkeit: So ist die Verteilung des Textes auf mehrere schmale Kolumnen statt in einem breiten Textblock eine um der besseren Lesbarkeit willen häufig anzutreffende Praxis, zumal für Handschriften im Folio-Format.<sup>121</sup> Für die Bilingue ist diese Aufteilung jedoch kein zusätzlicher Gewinn hinsichtlich des vergleichenden Lesens. Für den *Tatian* konstatiere ich daher, dass wenn das primäre Ziel der Übersetzung in dieser Handschrift der Sprachenerwerb des Lateinischen oder dessen übersetzend-interpretierende Kommentierung hätte sein sollen, wäre die Interlineartechnik besser geeignet gewesen. Insofern gilt wohl auch für den *Sangallensis*, dass die Gestaltung der Mehrsprachigkeit in zwei Kolumnen eher eine ideelle, repräsentative Aufgabe hat, und nicht einer klaren Zweckbestimmung folgt.

---

<sup>121</sup> Für das 9. Jahrhundert lassen sich in der St. Galler Bibliothek zahlreiche Handschriften in Kolumnenschreibweise finden: Als Beispiel für Bibelausgaben vgl. etwa die Alkuin-Vollbibel aus Tours (karolingische Minuskel), St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 75, 53,8 x 39,6 cm, um 801/804, die allerdings auch die größte Handschrift aus karolingischer Zeit in der Stiftsbibliothek ist. Sie ist ab der Mitte des 9. Jahrhunderts in St. Gallen nachweisbar und bildet eine wichtige Vorlage für weitere Bibelausgaben, die in der Zeit von Abt Hartmut erstellt wurden. Vgl. Karl Schmucki, Die lateinische Alkuin-Vollbibel aus Tours, in: Ders., Peter Ochsenbein und Cornel Dora, *Cimelia Sangallensis. Hundert Kostbarkeiten aus der Stiftsbibliothek St. Gallen*, St. Gallen 2000, S. 48f. Ebenfalls in Kolumnen geschrieben ist die Große Hartmut-Bibel, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 83, 40,2 x 30,6 cm, um 850/880.

Hinsichtlich der Frage, ob die Anordnung in zwei Kolumnen zugleich auch eine Aufwertung der Volkssprache gegenüber dem Lateinischen sei, bewertet Masser das Verhältnis von lateinischem zum althochdeutschen Text in der St. Galler Tatianhandschrift als nicht absolut gleichrangig. Dies folgert er aufgrund der Tatsache, dass der althochdeutschen Spalte nicht nur die Kanonzahlen, sondern auch die Kapitelangaben sowie zumeist gliedernde Initialen fehlten, somit allein der lateinische Text durch die verschiedenen Zusätze Orientierung für den Leser biete. Masser wertet daher die lateinische Spalte als Haupttext, zu der die althochdeutsche Spalte in untergeordneter Weise stehe. Seiner Einschätzung nach hat der althochdeutsche Text lediglich dienende Funktion.

Für die Kanonzahlen, die nur bei der lateinischen Textspalte stehen, scheint sich aus den *Mondseer Fragmenten* eine vergleichbare Umgangsweise zu erschließen. Demnach hatten die volkssprachigen Übersetzungen nicht den wissenschaftlichen bzw. offiziellen Status, der den lateinischen Texten durch die Kanonzahlen zukam. Andererseits ist in diesem Punkt die St. Galler Tatianbilingue etwas ambivalent, denn dort werden auch immer wieder zumindest die Abkürzungen für die Evangelisten nicht nur wie bereits erläutert ganz an den rechten Rand des lateinischen Textes gerückt (vgl. Abb. 5), sondern auch genau in der Mitte beider Textspalten platziert.



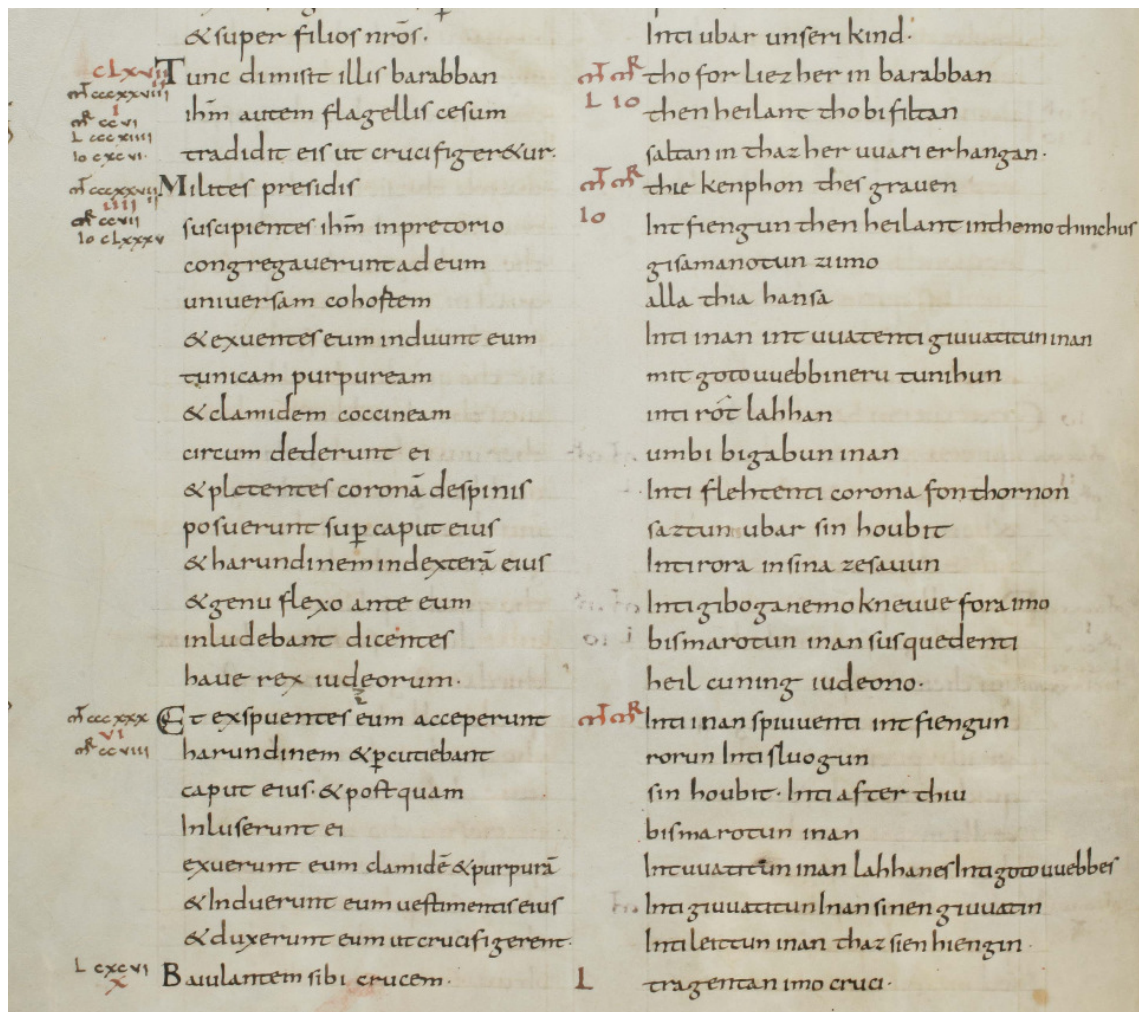


Abb. 15: St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 312 (Ausschnitt)

Auf der Abbildung sind deutlich die Umrisslinien im Pergament für die Zeilen und Spalten zu erkennen. Der Raum zwischen den beiden Textspalten, der genau die Mitte der Seite ausmacht, wird hier als Orientierung für die Platzierung der Evangelienkürzel verwendet. Dadurch schließen diese zumeist direkt an den althochdeutschen Text an. Auch aus Symmetriegründen wird man eher dazu neigen, diese Markierungen der linken Textspalte zuzuordnen.

Vergleicht man diese Textanordnung mit der Fuldaer Handschrift (Abb. 4), kommt man nicht umhin, hier eine Veränderung festzustellen: Während dort die Evangelienkürzel ohne Zahlenangaben rechts oder links an der zum Falz hin gelegenen Innenseite der einzelnen Seite einer zusätzlichen Ergänzung zu den vollständigen Angaben auf dem äußeren Rand dienen, so erscheinen diese in der St. Galler

Handschrift eher losgelöst vom lateinischen Text. Sie stehen vielmehr als Äquivalent zu den vollständigen Marginalien zur Markierung der althochdeutschen Textspalte.

Bedenkt man, wie dicht gedrängt an manchen Stellen die verschiedenen Angaben von Tatiankapitel- und Kanonzahlen an der Seite der lateinischen Textspalte stehen, so scheinen mir pragmatische Gründe für das Fehlen dieser Angaben bei dem althochdeutschen Text auch eine Rolle gespielt zu haben. Die Seitengestaltung wäre unübersichtlicher ausgefallen. Zudem ließe sich fragen, warum man diese mühevollen Arbeit, die das Übertragen der Kanonzahlen bedeutete, unbedingt doppelt ausführen sollte. Durch die genaue Zeilenentsprechung in der Tatianbilingue wie auch in den Mondseer Fragmenten ist über den lateinischen Text der althochdeutsche stets mitbestimmt.

Das Fehlen der Initialen im althochdeutschen Text des *Tatian* zeigt sicherlich besonders deutlich die insgesamt sparsamere Ausstattung dieser Spalte. Nur gelegentlich finden sich in der althochdeutschen Spalte in Entsprechung zu Initialen der lateinischen Spalte Großbuchstaben, die aber nicht stärker markiert werden.<sup>122</sup> Auch hier scheinen mir wiederum Gründe vorzuliegen, die pragmatischer Art sind und nicht auf verschiedene Wertigkeiten der Textspalten zielen: Zweisprachige Handschriften, die den Text auf eine Doppelseite verteilen und dennoch deutlich machen wollen, dass die Texte zeilenentsprechend gestaltet sind, benötigen zur Orientierung hierfür unabdingbar Initialen. Andernfalls hat man Schwierigkeiten, die genauen Entsprechungen zu verfolgen. In der Tatianbilingue stehen jedoch beide Textspalten so eng nebeneinander, dass eine weitere Orientierungshilfe, die ein zeilenvergleichendes Lesen ermöglicht, nicht nötig ist. So zeigt sich im Vergleich zu den *Mondseer Fragmenten* in der St. Galler Tatianhandschrift auch eine andere Funktion der Initialen: Während sie im *Tatian* überwiegend nur den Beginn von Kapiteln und nur gelegentlich auch von kleineren Abschnitten markieren, stehen die Initialen in den *Mondseer Fragmenten* zu Beginn einzelner Sätze, haben also dort eine ganz andere Markierungsfunktion.

Schließlich soll noch angemerkt werden, dass es im *Tatian* auch längere Partien aus nur einem Evangelium (vorzugsweise aus Johannes) gibt. An diesen Stellen findet sich mitunter über Seiten hinweg überhaupt keine Markierung, und es treten dem Leser zwei völlig gleichartig gestaltete Spalten entgegen.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Vgl. Abb. 5 (= S. 85, Z. 19): Dort findet sich entsprechend zu *Vespere* auch mit einem Großbuchstaben in Capitalis rustica *Abande*.

<sup>123</sup> Vgl. etwa die Seiten 130-134 = Kap. 87.



### 3.2. Althochdeutsch und die Bibel: Volkssprache im Kontext christlichen Schrifttums

Ebenso wie die Bestimmung der Funktion der Anlage des *Althochdeutschen Tatian* als Bilingue in zwei Kolumnen Fragen aufwirft, setzt sich dies in der Bewertung der Rolle der Volkssprache fort: Achim Masser äußert sich zur Bedeutung der althochdeutschen Tatianübersetzung sehr zurückhaltend.<sup>124</sup> Seiner Ansicht nach kann angesichts der Übersetzung in althochdeutscher Sprache von „einer wie immer gearteten Emanzipation der deutschen Sprache und ihrer Herausbildung zur selbständigen Wissenschafts- oder Theologiesprache“<sup>125</sup> gesprochen werden. Anders als im Bereich der Dichtung stehe in theologischen oder wissenschaftlichen Texten die Volkssprache nie für sich ohne den Referenzrahmen des Lateinischen.<sup>126</sup>

Vor diesem Hintergrund gilt es daher zu fragen, welcher Status volkssprachigen Texten zukommt und dies besonders im Kontext biblischer Literatur, dem der *Althochdeutsche Tatian* zugehörig ist. Ähnlich wie sich innerhalb der Entwicklung des Kanons eine Tendenz zur Festlegung des anerkannten Schriftumfangs innerhalb der christlichen Kirche herausbildete, so zeigt sich auch in den sprachlichen Fassungen eine Tendenz zur Normierung. Für den Westkirchenbereich erfolgten lateinische Übersetzungen der von den Christen benutzten griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, der *Septuaginta*, sowie der in griechisch verfassten christlichen Schriften, die zum Neuen Testament werden sollten. Der anfänglich noch zögerlich rezipierten Übersetzung von Altem und Neuem Testament des Hieronymus, wuchs im Laufe der Jahrhunderte zunehmend Autorität zu, bis sie schließlich zur üblichen Ausgabe, der *vulgata editio*, innerhalb der westlichen Kirche wurde. Ältere lateinische Übersetzungen, die unter dem Sammelbegriff *Vetus Latina* benannt werden, wurden hingegen abgelöst.

Obwohl in der lateinisch geprägten Westkirche Griechisch und Hebräisch nur in geringem Umfang gepflegt wurden, gab es dennoch ein ungebrochenes Einverständnis, dass diese drei die biblischen Sprachen seien. So fügt Irenäus von Lyon den Sprachen Hebräisch, Latein und Griechisch das Attribut heilig zu, und diese Wertung wurde von

---

<sup>124</sup> Vgl. Masser, *Tatianbilingue/Akademiebeitrag* (wie Anm. 80), S. 99, und ders., *Aufgabe und Leistung der frühen volkssprachlichen Literatur*, in: Ders. u. Alois Wolf (Hg.), *Geistesleben um den Bodensee im frühen Mittelalter*, Freiburg 1989 (*Literatur und Geschichte am Oberrhein*; Bd. 2), S. 87-106, hier S. 98.

<sup>125</sup> Masser, *Frühe volkssprachliche Literatur* (wie Anm. 124), S. 98f. Dabei geht es um die Frage, welche Bedeutung für die Volkssprache die *Admonitio generalis* von Karl dem Großen hatte.

<sup>126</sup> Vgl. Masser, *Frühe volkssprachliche Literatur* (wie Anm. 124), S. 98f.

den frühmittelalterlichen Kirchenvätern wie Augustinus, Isidor von Sevilla oder Hrabanus Maurus übernommen.<sup>127</sup>

Dass in althochdeutscher Zeit mit dem *Tatian* und dem Matthäusevangelium innerhalb der *Mondseer Fragmente* zwei Bibelübersetzungen in Volkssprache entstehen, erstaunt vor diesem Hintergrund. Zumeist werden diese Übersetzungstätigkeiten in den Zusammenhang mit der karolingischen Bildungsreform (vgl. die *Epistula de litteris colendis* von 784/785 und die *Admonitio generalis* von 789) gestellt, die sich um die Bildung des Klerus und besonders um die Pflege der Schrift- und Buchkultur bemühte. So verortet etwa Walter Haug die Übersetzung der *Mondseer Fragmente* an den Hof Karls selbst, da er nur dort durch die Versammlung von zahlreichen Geistesgrößen wie etwa Alkuin die Voraussetzungen für ein solches Werk gegeben sieht.<sup>128</sup>

Dieser eindeutige Bezug zwischen karolingischer Bildungsreform und Entstehung von volkssprachigen Bibelübersetzungen lässt sich zumindest aus den Erlassen Karls nicht ablesen.<sup>129</sup> Anders als für die Verdeutschung zentraler Gebete oder katechetischer Texte wie Vaterunser, Glaubensbekenntnis oder Taufgelöbnis lässt sich für die Übersetzung der biblischen Texte keine unmittelbare pastorale Notwendigkeit herstellen, wie dies bei der Vermittlung des christlichen Glaubens auch an die nicht Latein sprechenden Bevölkerungsschichten der Fall gewesen sein dürfte.

Eine Rechtfertigung dieses Tuns, wie es Otfrid von Weißenburg zu Beginn seines *Evangelienbuchs* und im Approbationsschreiben an den Erzbischof von Mainz, Luitbert, unternimmt, sind zu den beiden Übersetzungswerken nicht überliefert. Da es sich bei den Bibelübersetzungen und Otfrids *Evangelienbuch* um verschiedene Textsorten handelt, kann man Otfrids Begründungen auch nicht ohne Weiteres etwa auf den *Althochdeutschen Tatian* übertragen. Die Argumentationen Otfrids<sup>130</sup> zeigen jedoch jenseits aller Topik, die Vorworten, Widmungs- oder Dedikationsschreiben auch immer zu eigen ist, dass es nicht selbstverständlich war, in der Volkssprache zu schreiben. Die

---

<sup>127</sup> Vgl. Raphaela Gasser, *Propter lamentabilem vocem hominis. Zur Theorie der Volkssprache in althochdeutscher Zeit*, Freiburg (CH) 1970, S. 7f. mit Stellenangaben zu den Kirchenväterzitaten.

<sup>128</sup> Vgl. Walter Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, 2. überarb. u. erw. Aufl., Darmstadt 1992, bes. S. 25-45, hier S. 28, sowie ders., *Schriftlichkeit* (wie Anm. 111).

<sup>129</sup> So auch Haug, *Literaturtheorie* (wie Anm. 128), S. 28.

<sup>130</sup> Vgl. insbesondere Beate Kellner, *Wort Gottes – Stimme des Menschen. Textstatus und Profile von Autorschaft in Otfrids von Weißenburg ‚Evangelienbuch‘*, in: Dies., Peter Strohschneider, Franziska Wenzel (Hg.), *Geltung der Literatur. Formen der Autorisierung und Legitimierung im Mittelalter*, Berlin 2005, S. 139-162.

Diskussionen und Interpretationen zu Otfrids eigenen Darlegungen sind vielfältig, da er selbst gleich mehrere Argumentationsstränge angelegt hat. So finden sich vor allem im Approbationsschreiben *Ad Luitbertum* Aussagen zu poetologischen Gesichtspunkten: Otfrid sieht sich darin von zahlreichen Zeitgenossen aufgefordert, gleich den Lateinern wie Vergil, Ovid und Lukan aus ‚heidnischer‘ Zeit oder wie die christlichen Dichter Juvenecus, Arator und Prudentius, die in ihrer Muttersprache gedichtet haben, nun auch ein Werk in der fränkischen Sprache zu vollbringen (vgl. *Ad. Liutb.* 13-21). Zugleich finden sich in diesem Schreiben Otfrids eher pädagogische Argumente: Es soll allen möglich sein, ohne die Sprachbarriere des Lateinischen die Evangelien in der eigenen Sprache zu verstehen (*hic propria lingua cognoscat sanctissima verba*: vgl. *Ad. Liutb.* 25-29). Zudem solle seine Dichtung dazu beitragen, dass die weltlichen Lieder, die er als anstößig (*cantus [...] obscenus*: *Ad. Liutb.* 7) und unnütz (*sonum inutilium rerum*: *Ad. Liutb.* 12) charakterisiert, durch die Evangelien zurückgedrängt werden.

Der Gedanke, den griechischen und römischen Autoren in fränkischer Sprache nachzueifern, begnet auch im Buch *Cur scriptor hunc librum theotisce dictaverit*, das das Evangelienbuch einleitet (I,1,13ff.).<sup>131</sup> Dass die Franken hierzu in der Lage seien, ergibt sich aus dem Verweis auf die Genealogie, indem auf die Verwandtschaft zwischen Alexander dem Großen und den Franken verwiesen wird (I,1,87ff). Wie die Makedonier sowohl tapfere Krieger und begabt in der Dichtkunst waren, sollen es ihnen die Franken gleichtun.<sup>132</sup> Im darauffolgenden Kapitel steht hingegen eine theologische Begründung für die Dignität der unterschiedlichen Sprachen im Vordergrund:

Al gizúngilo thaz íst – thu drúhtin éin es alles bíst;  
wéltis thu thes líutes joh alles wóroltthiotes.  
Mit thín eru giwéliti sie datī al spréchenti,  
joh sálida in gilúngun thi u wórt in iro zúngun;  
Thaz síe thin io gihógetin, in éwon iamer lóbotin,  
jóh sie thih irknátin inti thiónost thinaz dátin.

Du allein bist der Herr über alle Sprachen, die es gibt,  
Du herrschest über jedes Volk und alle Menschen dieser Welt.  
Deine Macht hat ihnen allen die Sprache verliehen,  
und es gelang ihnen – o Seligkeit –, in ihren Sprachen Worte zu formen,  
um stets Deiner zu gedenken, Dich in Ewigkeit zu loben,

<sup>131</sup> Vgl. Sonderegger, Einführung (wie Anm. 101), S. 178.

<sup>132</sup> Vgl. Beate Kellner (wie Anm. 130), S. 157.

Dich zu erkennen und Dir zu dienen.  
(Otfrid, Evangelienbuch, I,2,33-38)<sup>133</sup>

Gott habe den Menschen die unterschiedlichen Sprachen gegeben und er höre sie in diesen, sodass jedes Volk zum Lobe Gottes auch seine je eigene Sprache verwenden könne. Die Sprachenvielfalt ist demnach also nicht negativ konnotiert wie in der Erzählung von der babylonischen Sprachverwirrung (Gen 11). Während die Sprachverwirrung als Verlust einer ursprünglichen Einheit dargestellt ist, die den Menschen die Verständigungsmöglichkeit untereinander nimmt, erscheint bei Otfrid die Vielfalt als Zeichen der Größe und Herrlichkeit Gottes, die alles umfasst. Insofern ist der Lobpreis Gottes in den unterschiedlichen Sprachen zugleich die menschliche Bestätigung dieser Größe.

Einen ähnlichen theologischen Begründungszusammenhang wie bei Otfrid macht Raphaela Gasser in ihrer Abhandlung zur Stellung der Volkssprache in der karolingischen Bildungsreform<sup>134</sup> für eine Aussage der Frankfurter Synode von 794 geltend:

Ut nullus credat, quod non nisi in tribus linguis Deus orandus sit, quia in omni lingua Deus adoratur et homo exauditur si iusta petierit.<sup>135</sup>

Nach Gasser ist dieser Erlass Karls des Großen vor allem theologisch begründet und durch die „cura pastoralis“<sup>136</sup> motiviert. Es gehe weniger um Sprachenpolitik zur Festigung des Reiches, sondern vielmehr um den würdigen Zugang des einzelnen Gläubigen zu Gott: Nur wer verstehe, was er bete, könne „von ganzem Herzen“ beten.<sup>137</sup> In diesem Dekret werde daher die Privilegierung der drei ‚heiligen‘ Sprachen zurückgenommen und die Sprachenvielfalt positiv hervorgehoben. Als Bestätigung für diese Sichtweise bezieht sich Gasser auf die Predigt *De vocatione gentium* aus den

---

<sup>133</sup> Alle Zitate auch im Folgenden nach: Otfrids Evangelienbuch, hg. v. Oskar Erdmann, 6. Aufl. besorgt v. Ludwig Wolf, Tübingen 1973 (ATB, 49). Übersetzung nach Gisela Vollmann-Profe, Kommentar zu Otfrids Evangelienbuch, Teil 1: Widmungen, Buch I,1-11, Bonn 1976, S. 150.

<sup>134</sup> Vgl. Gasser (wie Anm. 127), bes. S. 12-27.

<sup>135</sup> *Capitularia Regum Francorum*, Bd. 1, hg. v. Alfred Boretius, Hannover 1883 (MGH, Legum Sectio 2), S. 78.

<sup>136</sup> Gasser (wie Anm. 127), S. 12.

<sup>137</sup> In ähnlicher Weise deutet Sonderegger die *Admonitio generalis* Karls des Großen vom 23. März 789, die Anlass der ältesten althochdeutschen Vaterunser-Übersetzungen gewesen sei: „In Weiterführung der ältesten Konzilsbeschlüsse und kirchlichen Vorschriften bestimmt die *Admonitio generalis*, daß die im Mittelpunkt der Glaubenslehre stehenden Glaubensbekenntnisse und das Vaterunser dem Volke von den Priestern vorzutragen und zu erklären seien.“ Ders. (wie Anm. 101), S. 167.

Mondseer Fragmenten.<sup>138</sup> Neben der Aufhebung der babylonischen Sprachverwirrung im Pfingstwunder findet sich dort eine Auslegung des Psalms 46.<sup>139</sup>

Omnes gentes plaudite manibus  
iubilare Deo in voce exultationis  
[...].

quoniam rex omnis terrae Deus  
psallite sapienter  
regnavit Deus super gentes  
Deus sedet super sedem sanctam suam

Psalm 46,1.8-9.

Ihr Völkerschaften alle, klatscht in die Hände,  
jauchzt Gott zu mit lautem Jubel!

Denn König der ganzen Erde ist Gott,  
spielt einsichtig.  
König geworden ist Gott über die Völkerschaften,  
Gott sitzt auf seinem heiligen Thron.

In diesem Psalm wird Gott nicht nur als der Herr eines Volkes, sondern aller Völker gepriesen, die in seinem Lobpreis einstimmen sollen. Der Vielfalt der Völker entspricht auch die Vielfalt der Sprachen, in denen sich die Menschen an Gott richten. Auch wenn die Menschen der verschiedenen Völker sich untereinander nicht verstehen, werden ihre Gebete gehört. Diese Vielfalt der Sprachen wird wiederum im Pfingstereignis positiv gewürdigt: Die Apostel sprechen eben nicht in einer Sprache, vielmehr werde ihnen durch die Vermittlung des Hl. Geistes das Vermögen zuteil, Christus in allen Sprachen zu verkünden. Aus der Argumentation der Predigt und anderer vergleichbarer Deutungen zum Pfingstwunder lasse sich feststellen, dass die vielen Volkssprachen „vermögende Gefäße“<sup>140</sup> für die Verbreitung der christlichen Botschaft seien.

Für Elke Krotz, die diesen Text im Zusammenhang mit dem *Althochdeutschen Isidor* untersucht hat, ist ein wichtiger Aspekt, dass diese Predigt in den *Mondseer Fragmenten* im direkten Anschluss an das Matthäusevangelium steht. Dieses endet mit dem Missionsauftrag (*euntes ergo docete omnes gentes* Mt 28,19). Durch das Pfingstereignis greife die Predigt *De vocatione gentium* dieses Thema auf und sei daher vergleichbar mit der lukanischen Apostelgeschichte, die das Pfingstereignis und die Verbreitung der christlichen Botschaft darstelle. In dieser Predigt zeige sich daher die Programmatik der gesamten Handschrift, nämlich die Hinwendung zu den Völkern in ihren eigenen Sprachen. Unter diesem Aspekt mache diese Handschrift auch erst als Bilingue, die die Übertragung in die Volkssprache vollführe und nicht im Lateinischen verbleibe, Sinn.

<sup>138</sup> Vgl. Gasser (wie Anm. 127), S. 18-27.

<sup>139</sup> Deutsche Übersetzung nach: Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. v. Wolfgang Kraus u. Martin Karrer, Stuttgart 2009. Der Psalm 46 der *Septuaginta* und der *Vulgata* entspricht dem Psalm 47 der *Biblia hebraica*, nach der sich moderne Bibelausgaben richten.

<sup>140</sup> Gasser (wie Anm. 127), S. 25.

Den Ausgang der Überlegungen von Krotz bildet der Überlieferungsbefund, dass die Isidorübersetzung der Pariser Handschrift (Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 2326) nicht vollendet wurde, sondern abbricht. Sie deutet dies als ein Scheitern, da dem Übersetzer klar geworden sei, dass ohne den lateinischen Referenzrahmen der althochdeutsche Text nicht zu verstehen sei. Die in den *Mondseer Fragmenten* überlieferten Anfangsteile des Isidortraktats seien hingegen ohne große Vorbildung zu verstehen. Vor diesem Hintergrund ordnet sie die Qualität der übrigen in den *Mondseer Fragmenten* enthaltenen Texte, so etwa die der Predigt des Augustinus über Petrus (Sermo 76), wie folgt ein:

Augustins plastische Behandlung des Petrus als ‚einer wie wir‘, der das, was er ist, auch nur durch Gottes Gnade ist, ist unmittelbar verständlich und ermangelt jeder scholastischen Spitzfindigkeit. Der Gedankengang dürfte auch noch für rudimentär gebildete Hörer oder Leser nachvollziehbar sein. Die Übertragung ins Althochdeutsche wirkt folgerichtig, der Text setzt für das richtige Verständnis nicht eine gedankliche Schulung voraus, die ihrerseits, schon aus bildungsorganisatorischen Gründen, nur im lateinisch-sprachigen Unterricht erfolgt sein konnte, was eine Übertragung redundant erscheinen ließe.<sup>141</sup>

Zur Übersetzungsleistung der gesamten Handschrift zieht sie folgenden Schluss:

Bei keinem ihrer Teile [Mondseer Sammelhandschrift] hat man den Eindruck, es hülfe nichts, ihn zu übersetzen, weil er einem nicht lat. gebildeten Zuhörer ohnehin nicht verständlich werden könnte.<sup>142</sup>

Krotz weist also für die *Mondseer Fragmente* als einzige erhaltene theologische Sammelhandschrift aus der althochdeutschen Epoche eine Konzeption nach, indem sie die vorhandenen Texte auf ihre innere Kohärenz untersucht und sie zugleich im Vergleich zum Isidor-Traktat qualitativ bestimmt. Gleichwohl ist zu bedenken, dass die von Krotz getroffene Funktion der Texte, nämlich zur Mission bzw. zum Erreichen von bildungsfernen Gruppen, wiederum nicht notwendigerweise ein Merkmal von Volkssprache sein muss. Dass Volkssprache nicht nur in einem defizitären Verhältnis zur lateinischsprachigen Gelehrtenwelt zu denken ist,<sup>143</sup> sondern zugleich in einem

---

<sup>141</sup> Krotz, Kohärenz (wie Anm. 115), S. 181.

<sup>142</sup> Krotz, Isidor (wie Anm. 115), S. 144.

<sup>143</sup> Vgl. etwa die Auffassung von Wolfgang Haubrichs, Anfänge (wie Anm. 94), S. 43f., der von einer starken Dichotomie zwischen Volkssprache und Latein, Schriftkultur und mündlich geprägter Kultur etc. ausgeht.

komplexen Verhältnis von gelehrter lateinischer Schriftkultur stehen kann, zeigt hingegen das *Evangelienbuch* Otfrids:

Der althochdeutsche Text des *Liber evangeliorum* erscheint in der Handschrift Cod. 2687 der Österreichischen Nationalbibliothek durchweg eingebettet in einen lateinischen Referenzrahmen: Neben den Kapitelüberschriften sind als Marginalien stets in lateinischer Sprache die Anfänge der jeweiligen Stellen aus den Evangelien, die Otfrid übersetzt bzw. in Versform wiedergibt, angegeben.

Zur Kapitelüberschrift DE FUGA IOSEPH CŪ MATRE IN AEGYPTUM werden auch Teile des Anfangsverses dieses Kapitels aus dem Matthäusevangelium auf dem Seitenrand verzeichnet: *Apparuit angelus dni ioseph dicens fuge in aegyptum* sowie *Futurū ē enim ut herodes querat puerū [...]* (= Mt 2,13).<sup>144</sup> Der vollständige Vers lautet: „qui cum recessissent ecce angelus Domini apparuit in somnis Ioseph dicens surge et accipe puerum et matrem eius et fuge in Aegyptum et esto ibi usque dum dicam tibi futurum est enim ut Herodes quaerat puerum ad perdendum eum.“

Kursiviert sind jeweils die auf dem Rand verzeichneten Versteile. Daraus geht hervor, dass nicht nur Latein beim Leser vorausgesetzt wurde, sondern auch Textkenntnisse, musste doch dieser beim Lesen die fehlenden Versteile aus dem Gedächtnis ergänzen.

Der ‚ideale‘ Leser des *Evangelienbuchs* kann also beides, nämlich Althochdeutsch und Latein. Diesem Leser ist der lateinische Text präsent, um Otfrids Bearbeitung würdigen zu können. Zudem finden sich bei Otfrid zahlreiche Anspielungen, die nur derjenige versteht, der mit den exegetischen Werken der Kirchenväter vertraut ist. Dieser Text ist also zweifelsohne ein Zeugnis von hoher Gelehrsamkeit. Und dennoch findet sich bei Otfrid auch der Hinweis, dass auch die einfachen Menschen mit seinem Text erreicht sein sollen, die aufgrund der Sprachbarriere Latein kaum Möglichkeiten zur Bibellektüre hätten.

---

<sup>144</sup> Transkription nach: Otfrid von Weissenburg, *Evangelienbuch*. Bd. 1: Edition nach dem Wiener Codex 2687, hg. v. Wolfgang Kleiber unter Mitarb. v. Rita Heuser, Teil 1: Text, Tübingen 2004 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Kommission für Deutsche Philologie), fol. 31v. In der Auslassungsklammer nach *puerum* steht nach der Ausgabe & rl [mit Kürzungsstrich]. Mit der Vulgata lässt sich dies nicht in Übereinstimmung bringen.



Abb. 16: Otfrid von Weißenburg, *Evangelienbuch*, Wien Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2687, ca. 863-871, fol. 31v (Buch I,19,1-19)



Wenn man diese letzte Aussage nicht nur als topisch auffassen möchte oder als Schutzbehauptung Otfrids für sein Vorhaben, die ‚heiligen‘ Sprachen zu verlassen, dann kommt man nicht umhin festzustellen, dass dieser Text viele Leserschichten als Publikum intendierte.<sup>145</sup> Vermutlich verhält es sich mit den *Mondseer Fragmenten* nicht ganz unähnlich: Zunächst erscheint der Text als aufwendig gestaltete Bilingue. Dies bedeutet, dass sowohl die Repräsentation von Mehrsprachigkeit als auch ein vergleichendes Lesen der nebeneinander angeordneten Texte Ziel dieser Handschrift ist. Dieser Leser ist lateinisch geschult und hat Interesse am sprachlichen Ausdruck in der Volkssprache. Dass das Thema der Hinwendung zu den Völkern durch die Predigt *De vocatione gentium* äußerst prononciert in Bezug auf Mission erscheint, ist nicht in Abrede zu stellen, dennoch ist zu bedenken, dass der christlichen Kirche immer ein missionarisches Selbstverständnis zu eigen ist und daher dieses Thema nur schwerlich auf eine konkrete Situation schließen lässt. Zudem wäre als ein Rezipient aus bildungsferneren Schichten allenfalls ein Zuhörer denkbar, dem aus diesem Buch vorgelesen wird. In der karolingischen Epoche gab es also Bemühungen, theologische Inhalte in der jeweiligen Muttersprache und nicht nur in Latein wiederzugeben. Diese Versuche selbst waren theologisch begründet. Die karolingische Bildungsreform, die u.a. mit dem systematischen Aufbau von Klosterbibliotheken und damit von Bildungszentren natürlich auch eine politische Dimension hatte, bildete nur den Rahmen für Emanzipationsbemühungen hinsichtlich der Dignität der Volkssprache, also v.a. der fränkischen Sprache. Die lateinisch-althochdeutschen Bilinguen, wie sie in den *Mondseer Fragmenten* und im *Tatian* begegnen, versuchen, eine Form der Textgestaltung nachzuahmen, die in den ‚heiligen‘ Sprachen bereits etabliert war. So gesehen sind die Übersetzungsbemühungen dieser Epoche durchweg in einen wissenschaftlichen Zusammenhang gestellt, in dem ausprobiert wurde, wozu die eigene Sprache fähig war. Wie sehr die Übersetzungstechnik dabei noch eine Aufgabe ohne feste Zielbestimmung war, zeigt sich im *Tatian* an den zum Teil erheblichen Unterschieden in der Art und Weise des Übersetzens.

---

<sup>145</sup> Vgl. Wolfgang Haubrichs, Otfrid von Weißenburg – Umriss eines ‚Lebens‘, in: Otfrid von Weißenburg, Evangelienbuch. Bd. 1: Edition nach dem Wiener Codex 2687, hg. v. Wolfgang Kleiber unter Mitarbeit von Rita Heuser, Teil 2: Einleitung und Apparat, mit Beiträgen v. Wolfgang Haubrichs, Norbert Kössinger, Otto Mazal, Norbert H. Ott und Michael Klaper, Tübingen 2004 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Kommission für Deutsche Philologie), S. 3-11, hier S. 9-10. In diesem Zusammenhang erörtert Haubrichs auch das Vorhandensein von Tonbuchstaben, die auf einen mündlichen Vortrag hinweisen könnten.

### 3.3. Zum Charakter der althochdeutschen Tatianübersetzung

Versucht man die althochdeutsche Übersetzung des *Tatian* in ihrer Qualität zu beurteilen, muss man natürlich den Prozess zur Erstellung der Bilingue, der wiederum nur auf Hypothesen beruht, berücksichtigen. Außerdem müssen die Differenzen zwischen lateinischem und althochdeutschem Text bedacht werden. Massers Entstehungstheorie, die auf der Annahme von zwei zuvor getrennt erstellten und später zusammengefügt Konzepten beruht, muss man nicht im Ganzen teilen. Die Annahme von diversen Zwischenschritten von der lateinischen Abschrift des Codex Bonifatianus 1 bis zur Erstellung der Übersetzung, an denen wahrscheinlich mehrere Personen beteiligt waren, ist vor dem Hintergrund der sechs verifizierbaren Schreiberhände der *Tatianbilingue* jedoch wahrscheinlich. Die verschiedenen Schreiberhände sind zwar kein Beweis, aber wohl ein gewichtiger Hinweis, dass nicht nur die Reinschrift, sondern auch die Vorarbeiten zur Erstellung dieser Handschrift von mehreren bewerkstelligt wurden. Dass es dabei auch zu Abschreibefehlern und anderen Veränderungen kam, wird man daher kaum bezweifeln können.

#### 3.3.1. Untersuchungen zur Wortstellung

Es gibt vielfältige Möglichkeiten, schriftliche Texte von einer Sprache in eine andere Sprache zu übersetzen: Das Spektrum reicht von der wort- und formgetreuen bis hin zur freien Übersetzung, die in ihrer weitesten Möglichkeit einer Inhaltsparaphrasierung oder Nachdichtung gleichkommt. Den verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten liegen letztlich zwei Absichten oder Ziele zugrunde. Eine wortgetreue Übersetzung will vor allem die sprachliche Ausdrucksweise des Originals verständlich machen, indem diese beibehalten wird. Eine freiere Übersetzung hingegen bemüht sich vor allem um einen der Zielsprache adäquaten Ausdruck.

Beiden Übersetzungstechniken kommt eine je unterschiedliche interkulturelle Bedeutung zu: Bei der wortgetreuen Übersetzung können die zunächst auch fremdartigen Ausdrucksweisen zu neuen sprachlichen Formen in der Zielsprache

führen. Bei der freieren Übersetzung hingegen werden die fremden Formen und Inhalte der Ausgangssprache in den kulturellen Bestand der Zielsprache integriert.<sup>146</sup>

Bezüglich der althochdeutschen Tatianübersetzung besteht weitgehend Konsens, dass diese eine große Nähe zur Interlineartechnik, der wortgetreuesten Übersetzungsform, aufweist, die nur gelegentlich verlassen wird.<sup>147</sup> Demnach würde die Übersetzung also vor allem als Verständnishilfe für das Lateinische dienen. Vor diesem Hintergrund ordnet etwa Wolfgang Haubrichs die St. Galler Tatianbilingue als Schultext zum Erlernen von Latein ein.<sup>148</sup>

Achim Masser, der die Eigenständigkeit der althochdeutschen Tatianübersetzung ebenfalls zurückhaltend einschätzt, weist jedoch darauf hin, dass die Beurteilung der Syntax häufig aufgrund falscher Prämissen erfolgte. So seien vielfach Wortfolgen nur aus dem Zusammenhang verständlich, den das Programm des bilingualen Codex vorgebe:<sup>149</sup> Stets werde nämlich das Prinzip verfolgt, dass sich die Inhalte der lateinischen und althochdeutschen Zeilen genau entsprechen. Wie folgenreich dieses Prinzip der Zeilenentsprechung sei, zeige sich etwa an der Behandlung von lateinischen Partizipialkonstruktionen. Diese werden zumeist im Althochdeutschen nachgeahmt, weil eine Auflösung zu einem Nebensatz oder zu einem parataktischen Gefüge – die in einigen wenigen Fällen auch vorkommt<sup>150</sup> – schlichtweg den Platz der entsprechenden Zeile überschreiten würde.

Die Tatianbilingue folgt damit dem üblichen Programm von zweisprachigen Handschriften, wie es anhand des griechisch-lateinischen Psalters und der *Mondseer Fragmente* ersichtlich ist. Anders als für das Deutsche und Lateinische ergeben sich

---

<sup>146</sup> Vgl. Annette Kopetzki, Art. Übersetzung, in: Reallexikon, Bd. 3 (2003), Sp. 721-725 sowie Hans Eggers, Deutsche Sprachgeschichte. Bd. 1: Das Althochdeutsche und das Mittelhochdeutsche, erg. Neuaufl., Reinbeck 1986 (Rowohlts Enzyklopädie), S. 206.

<sup>147</sup> Vgl. Sonderegger (wie Anm. 101), S. 128: „Die Sprache ist stellenweise noch stark an die lateinische Vorlage angeschlossen, behält aber nicht überall die lateinische Wortfolge mechanisch bei, sondern lässt bald da, bald dort einer deutschen Satzfügung in verschiedener Richtung freien Raum.“ Ein kurzer Überblick zur Forschungsgeschichte zur Frage der Übersetzungsleistung findet sich bei Anne Betten, Zur Satzverknüpfung im althochdeutschen Tatian. Textsyntaktische Betrachtungen zum Konnektor *thô* und seinen lateinischen Entsprechungen, in: Rolf Bergmann, Heinrich Tiefenbach, Lothar Voetz (Hg.), Althochdeutsch. Band I: Grammatik, Glossen und Texte, Heidelberg 1987, S. 395-407, bes. S. 395f.

<sup>148</sup> Vgl. Wolfgang Haubrichs, Anfänge (wie Anm. 94), S. 211-215. Er begründet dies u.a. auch damit, dass die Harmonie hierfür „mit ihrer Ausklammerung der Widersprüche und der nur im Vergleich aufbrechenden Probleme zwischen den Einzelevangelien zweifellos das geeignete Instrument“ (ebd. S. 213) gewesen sei.

<sup>149</sup> Vgl. Masser, Syntaxprobleme (wie Anm. 100), S. 128-133.

<sup>150</sup> Als Beispiel für eine in der althochdeutschen Übersetzung parataktisch aufgelöste Partizipkonstruktion (Tat 46,20 = Siev. 13,16): *respondens autem dicebat illis, / her antlingota thô inti quad In.*

jedoch für das Lateinische und Griechische aufgrund der syntaktischen Ähnlichkeiten kaum Probleme für eine parallele Wiedergabe.<sup>151</sup>

Dass das Prinzip der Zeilenentsprechung folglich auch bei der Beurteilung der Syntax mitzubedenken ist, zeigt Masser an folgendem Beispiel: Wenn man den Satz Tat 284,16-18 (= Siev. 168,3) ohne Zeilenumbruch schreibt, ergibt sich Folgendes:<sup>152</sup>

iam non dico uos seruos quia seruus nescit quid faciat dominus eius.  
ih niquidu íu iu scalca uuanta scalc niueiz uuaz duot sin hërro

Hier fällt auf, dass im Nebensatz *uuaz duot sin hërro* die finite Verbform im Gegensatz zu den meisten anderen Fällen in der althochdeutschen Tatianübersetzung – und für das ‚Deutsche‘ als regelhaft anzusehen<sup>153</sup> – nicht in Endstellung steht. Dass dieser Befund wenig mit sprachlichem Vermögen des Übersetzers zusammenhängt, zeigt sich, wenn dieser Satz nach der Zeilenaufteilung der Bilingue wiedergegeben wird:

iam non dico uos seruos	ih niquidu íu iu scalca
quia seruus nescit quid faciat	uuanta scalc niueiz uuaz duot
dominus eius.	sin hërro
	(Tat 284,16-18 = Siev. 168,3).

Für alle drei Zeilen gilt, dass jeweils der Zeileninhalt der lateinischen Spalte genau der althochdeutschen entspricht. Da das Verb *faciat* /*duot* nicht in der letzten Zeile dieses Satzes steht, sondern in der mittleren, kann es aufgrund der Zeilenkongruenz in der deutschen Übersetzung nicht am Satzende stehen. Diesem Prinzip scheint nicht entgegenzustehen, dass es innerhalb einer Zeile zu Wortumstellungen kommt, wie hier am Beispiel *sin hërro* für *dominus eius* (Z. 18) deutlich wird.

Wenn man daher nach freieren Übersetzungsformen hinsichtlich der Wortstellung im *Althochdeutschen Tatian* sucht, dann betrifft dies Umstellungen innerhalb einer Zeile. Eigenständigkeit von der lateinischen Vorlage zeigt sich in der althochdeutschen Übersetzung besonders in der Verwendung von Artikeln und Pronomina. Diese Veränderungen verwundern zunächst nicht, da diese vor allem mit der Unterschiedlichkeit beider Sprachen zusammenhängen. Im Gegensatz zum Deutschen ist im Lateinischen ein Artikelsystem kaum ausgebildet und Personalpronomina sind

<sup>151</sup> Vgl. hierzu die Transkription zur Abb. 11.

<sup>152</sup> Vgl. Masser, Syntaxprobleme (wie Anm. 100), S. 128f.

<sup>153</sup> Dass es nicht ganz unproblematisch ist, in diesem Zeitraum überhaupt von ‚dem Deutschen‘ zu sprechen noch dazu von einer bestimmten Regelmäßigkeit auszugehen, sei hier am Rande vermerkt.

aufgrund der Verbflexion nicht nötig. Festzustellen ist jedoch, dass es im *Tatian* hierzu kein einheitliches Vorgehen gibt. So wird zwar vielfach regelmäßig ein Artikel verwendet, jedoch nicht immer, auch wenn man es erwarten würde (unterstrichen sind die jeweiligen Substantive, die ohne Artikel stehen):

(1) *Unbestimmter Artikel:*

& ecce homo erat In hierusalem.‘	senonu tho uuas <u>man</u> In hierusalem.‘ (Tat 37,23 = Siev 7,4). <sup>154</sup>
----------------------------------	--

(2) *Bestimmter Artikel:*

[...] & ecce stella quam uiderant In oriente	[...] senu thô <u>sterro</u> then sie gisahun In óstarlante (Tat 40,8f. = Siev. 8,5).
---	---

Insofern ist die Verwendung eines Artikels in der althochdeutschen Übersetzung durchaus ein Merkmal von Eigenständigkeit<sup>155</sup> gegenüber der lateinischen Vorlage und eine Abkehr von einer allzu wortgetreuen Übersetzung. Dass es hinsichtlich der Verwendung von Artikeln zwei Verfahren gibt, zeigt jedoch, dass unterschiedliche Übersetzungsvorstellungen im Raume standen, wobei sich die der Zielsprache adäquatere Ausdrucksweise mehrheitlich durchgesetzt hat.

Wie beim Artikel lässt sich auch eine unterschiedliche Behandlung hinsichtlich der Stellung von Substantiv und Adjektiv oder Substantiv und Pronomen feststellen. Häufig wird die deutsche Wortstellung beachtet und die im Lateinischen anzutreffende Wortstellung, nach der Adjektive und Pronomina zumeist nach dem entsprechenden Substantiv folgen, umgedreht (Pronomina sind unterstrichen):

& mater eius conseruabat omnia uerba hęc In corde suo,	Inti <u>sîn</u> muoter bihielt allu <u>thisu</u> uuort In <u>ira</u> herzen. (Tat 43,11f. = Siev. 12,9).
---	--

Diese Veränderungen in der althochdeutschen Übersetzung im Vergleich zum lateinischen Ausgangstext sind vor allem vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Behandlung im *Tatian* bemerkenswert. Einerseits erschwert dieser Befund eine einheitliche Bewertung der Übersetzungsleistung, andererseits zeigen sich in der Unterschiedlichkeit konkurrierende Zielvorstellungen, die wiederum eine leitende Idee

<sup>154</sup> Ein Beispiel für die etwas seltenere Hinzufügung eines unbestimmten Artikels ist Tat 42,21 (= Siev. 12,3): *uenerunt Iter diei / quamun eines tages uueg* (hier natürlich im Sinne von *unus*).

<sup>155</sup> Vgl. Sonderegger (wie Anm. 101). S. 356, § 5.

für die Übersetzungsweise jenseits der Zeilenentsprechung als Programm für die bilinguale Handschrift kaum zulassen.

Bei der Beurteilung der althochdeutschen Syntax und damit der übersetzerischen Leistung bereiten vor allem aber die ‚undeutschen‘ Wortfolgen Schwierigkeiten. Masser deutet diese vor dem Hintergrund, dass sie erst beim Einrichten der Handschrift durch das Prinzip der Zeilenentsprechung entstanden seien. Dafür macht er die Schreiber verantwortlich, die erst beim Übertragen der verschiedenen Konzepte in die Reinschrift auf die Einhaltung der Zeilenentsprechung geachtet hätten. Demnach habe im Konzept der Übersetzer wahrscheinlich eine dem Deutschen entsprechende Wortfolge gestanden.<sup>156</sup> Diese Einschätzung basiert auf dem Befund, dass es in der St. Galler Handschrift zahlreiche Rasuren in der lateinischen Textspalte gibt – als Folge eines Korrekturprozesses beim Erstellen der Reinschrift. Die ‚undeutschen‘ Wortfolgen innerhalb einer Zeile lassen sich mit dieser Entstehungshypothese jedoch überhaupt nicht erklären und schon gar nicht, wenn sie – wie im folgenden Beispiel – auf engstem Raum wiederum mit einer deutschen Wortfolge stehen (Beispiele unterstrichen):

si quis diligit me  
sermonem meum seruauit  
& pater meus diligit eum

oba uuer mih minnot.  
uuort min heltit  
Inti min fater minnot Inan  
(Tat 280,20-22 = Siev. 165,2).

Sowohl in Z. 20 wie auch 22 geht das Possessivpronomen stets dem jeweiligen Substantiv voraus, lediglich in Z. 21 wird hiervon abgewichen. Für diese Uneinheitlichkeit in der Übersetzungsweise macht Masser den Schreiber dieses Abschnitts, der mit ζ benannt wird, verantwortlich.<sup>157</sup> Dieser habe sich vom ersten Wort der lateinischen Spalte (*sermonem*) ablenken lassen und unbedacht die althochdeutsche Übersetzung *uuort* zeilenentsprechend hinzugefügt, obwohl das Konzept eine andere Wortfolge vorgesehen habe. Um den Fehler auszugleichen, sei es hier zur Umstellung von Substantiv und Possessivpronomen gekommen. Warum der Schreiber trotz der Wahrnehmung seines Fehlers dann nicht eine Rasur vorgenommen hat, lässt Masser allerdings offen. Für die These Massers, dass in der Übersetzung entgegen den deutschen Sprachgepflogenheiten ein dem Schreiber anzulastender Fehler vorliegen könnte, spricht, dass im gesamten Umfeld des dargelegten Beispiels keine ‚undeutsche‘

---

<sup>156</sup> Vgl. Masser, Syntaxprobleme (wie Anm. 100), S. 131.

<sup>157</sup> Masser, Syntaxprobleme (wie Anm. 100), S. 132.

Wortfolge dieser Art vorkommt. Zudem wird einige Zeilen später in einer Satzparallele offensichtlich anders verfahren (Beispiel unterstrichen):

qui non diligit me  
sermones meos non seruat

therde mih ni minnot  
minu uuort nihiltit  
(Tat 280,25f. = Siev. 165,3).

Die These, dass bei der Reinschrift Fehler in der Übersetzung entstanden sind, mag für diejenigen Fälle zutreffen, in denen es auf engstem Raum zu unterschiedlichen Übersetzungsweisen kommt. Angesichts der Vielzahl von ‚undeutschen‘ Wortfolgen und der dennoch offensichtlich vorherrschenden Sorgfalt, die die Handschrift insgesamt auszeichnet, ist m.E. eine größere Zahl von Fehlern dieser Art jedoch nicht anzunehmen.

Die ‚undeutschen‘ Wortfolgen in der althochdeutschen Tatianübersetzung sind immer wieder diskutiert worden, oftmals zugespitzt auf die Frage, ob es sich bei der Beibehaltung der lateinischen Wortfolge um ein Nicht-Können oder ein Nicht-Wollen handle und inwieweit die Technik der Interlinearversion mit ihrer möglichst kongruenten Wort-für-Wort-Übersetzung als Zielvorstellung leitend war. So argumentiert Hans Eggers, dass der *Althochdeutsche Isidor* zeige, dass man in althochdeutscher Zeit freier übersetzen konnte.<sup>158</sup> Im Gegensatz dazu stünden die Übersetzungen biblischer Texte, die mit ihrem Verfahren, nahe am Ausgangstext zu bleiben, eine „planvolle Absicht“<sup>159</sup> umgesetzt hätten.

In einer Untersuchung zur Wortstellung im *Althochdeutschen Tatian* versucht auch Ernst Dittmer,<sup>160</sup> diese Fälle mit dem Verweis auf die als heilig angesehenen biblischen Schriften zu erklären. So glaubt er, dass das Schriftverständnis des Hieronymus prägend gewesen sei, der selbst die Wortstellung in den Texten der Bibel als „Mysterium“<sup>161</sup>

---

<sup>158</sup> Vgl. Eggers (wie Anm. 146), S. 206-208.

<sup>159</sup> Eggers (wie Anm. 146), S. 206.

<sup>160</sup> Ernst Dittmer, Die Wortstellung im AHD Tatian, in: Yvon Desportes (Hg.), *Althochdeutsch. Syntax und Semantik*, Akten des Lyoner Kolloquiums zur Syntax und Semantik des Althochdeutschen (1.-3.-März 1990), Lyon 1992 (Centre d'Études linguistiques Jacques Goudet, Série germanique ancien 1), S. 245-258, hier S. 250. Zum Folgenden vgl. ebd. S. 250-257. Dieser Aufsatz ist zu einem großen Teil identisch mit der Einleitung in: Arne Dittmer u. Ernst Dittmer, *Studien zur Wortstellung – Satzgliedstellung in der althochdeutschen Tatianübersetzung*. Für den Druck bearbeitet von Michael Flöer u. Juliane Klemp, Göttingen 1998 (Studien zum Althochdeutschen; Bd. 34).

<sup>161</sup> Hier. Epist. 57,5,2. Zitiert nach Dittmer, Wortstellung, S. 251. Der 57. Brief des Hieronymus ‚An Pammachius‘ behandelt ausführlich die Schwierigkeiten des Übersetzens, insbesondere das Problem, dass die Zielsprache nicht immer die entsprechenden Ausdrucksmöglichkeiten bereithält. Hieronymus verteidigt seinen freieren Übersetzungsstil, den er – abgesehen von der Hl. Schrift – stets anwende. In seiner vollen Länge lautet das von Dittmer verwendete Zitat: *[E]go enim non solum fateor, sed libera*

deutete. Damit versucht Dittmer ein übergeordnetes Übersetzungsprinzip für den *Tatian* auszumachen. So zeige sich der Einfluss des Hieronymus in der Tendenz, dass Satzgliedteile eher umgestellt werden als ganze Satzglieder. Diese Veränderung betreffe häufig die Reihenfolge von Substantiven und ihren Begleitern. Dagegen würden inhaltsschwere Wörter wie Substantive und Vollverben im Gegensatz zu Hilfsverben und Pronomina eher nicht umgestellt. Als Beleg für diese These gibt Dittmer folgendes Beispiel:

Si ergo ego laui pedes uestros	ob ih uuvosc íuuuere fuozzi
dominus & magister	hérro inti meistar
	(Tat 271,5f. = Siev. 156,2)

Bis auf die Veränderung von *pedes uestros* zu *íuuuere fuozzi* behält die althochdeutsche Übersetzung die lateinische Wortstellung bei und verändert vor allem die Reihenfolge der inhaltsschweren Wörter nicht. Wenn man nun aber das von Dittmer angeführte Beispiel innerhalb eines größeren Abschnitts untersucht, dann lassen sich die von ihm formulierten Übersetzungsprinzipien eher nicht zeigen:

Si ergo ego laui pedes uestros	ob ih uuvosc íuuuere fuozzi	5
dominus & magister	hérro inti meistar	
& uos debetis alter	Inti ir sulut ander	
alterius lauare pedes.	anderes fuozzi uuasgan.	
exemplum enim dedi uobis	ih gáb íu bilidi	
ut quemadmodum ego	soso ih	10
feci uobis.‘	íu teta	
Ita & uos faciatis,	thaz ir so tuot;	
	(Tat 271,5-12 = Siev. 156,2f.)	

In den Z. 5-7 wird wie bereits dargelegt nur die Reihenfolge von Substantiv und Possesivpronomen (*pedes uestros* / *íuuuere fuozzi*) geändert. Eine Umstellung von inhaltsschwereren Wörtern findet sich dagegen in Z. 8 mit der Vertauschung von

---

*uoce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et uerborum ordo mystericum est, non uerbum e uerbo, sed sensum exprimere de sensu* (zitiert nach: Evsepii Hieronymi Epistvlae, Teil 1, Briefe 1-70, in: CSEL 54 [1910], S. 508). Als Argument für einen freieren Übersetzungsstil verweist Hieronymus u. a. auf die Übersetzer der *Septuaginta* oder die Evangelisten Matthäus und Markus, die in der Wiedergabe hebräischer Ausdrücke in ihren Evangelien auch nicht anders verfahren hätten. Dies deutet dann eher darauf hin, dass Hieronymus auch in seiner Bibelübersetzung eher nach dem Sinn, als Wort für Wort übersetzt hat. Vgl. hierzu auch die Anm. 1 von Ludwig Schade, in: Des Hl. Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe. Aus d. Lat. übersetzt von L. S., 2. Briefband, München 1937, S. 270.



Prädikat und Objekt (*alterius lauare pedes / anderes fuozzi uuasgan*), die aufgrund der im Deutschen nicht möglichen Sperrung von Genitivobjekt und Bezugswort, hier *alterius / anderes*, auf das sich beziehende Substantiv *pedes / fuozzi* zustande gekommen sein wird. Eine weitreichende Veränderung der Satzgliederfolge liegt im nachfolgenden Satz vor (Z. 9). Dort werden alle Satzglieder umgestellt, obwohl es für das Deutsche nicht zwingend nötig gewesen wäre. Eine wortwörtliche Übersetzung hätte auch eine deutsche Satzfolge ergeben. Durch die Umstellung jedoch steht das inhaltsschwerste Wort des Satzes (*exemplum / bilidi*) statt am Satzanfang wie im Lateinischen nun am Satzende. In Z. 11 wird mit der Umstellung von *feci uobis* zu *iu teta* wohl auf die Erfordernisse der deutschen Satzgliederfolge reagiert, nach der im Nebensatz die finite Verbform in Endstellung steht. Darüber hinaus wird die Verflechtung von Final- und Relativsatz (*ut* mit Konjunktiv: *faciatis*; *quemadmodum* mit Indikativ: *feci*) in den Zeilen 10-12 in der Übersetzung nicht nachgebildet. Stattdessen werden die Nebensätze aneinander gereiht und die Übersetzung für *ut* sogar erst zwei Zeilen später (Z. 12: *thaz*) eingefügt. Wohl bleibt in diesem Nebensatz das Prädikat (Z. 12: *faciatis / tuot*) in seiner dem lateinischen Ausgangstext entsprechenden Stellung, diese entspricht aber auch der für das Deutsche zu erwartenden Endstellung der finiten Verbform für diese Satzart. Auch die veränderte Stellung von *so* in Z. 12 als Übersetzung von *ita* geht mit der deutschen Satzgliederfolge einher.

In diesen Zeilen zeigen sich also die von Dittmer angenommenen Übersetzungsprinzipien eher nicht: Vielmehr werden alle Satzglieder – ob inhaltsschwer oder nicht – umgestellt und dies vermutlich häufig, um eine der deutschen Syntax entsprechende Form zu erreichen.

An diesem Beispiel lässt sich auch nicht zeigen, dass die Beibehaltung der lateinischen Wortfolge als Ehrfurcht vor der Hl. Schrift, aber nicht als Unvermögen zu deuten sei. Denn in Z. 7 folgt zwar die althochdeutsche Übersetzung formal der lateinischen Wortfolge, aber offensichtlich wegen eines Verständnisproblems. Da *et* statt mit „auch“ (*ouh*) mit „und“ (*inti*) wiedergegeben wird, zeigt sich, dass der Übersetzer die ganze Konditionalphrase syntaktisch nicht richtig verstanden hat.

Insgesamt gibt die Übersetzung bezüglich der Wortstellungen ein sehr uneinheitliches Bild wieder. Zumeist lassen sich nur Tendenzen feststellen, aber keine Regeln. Dies gilt insbesondere für die Verteilung von freier und weniger freier Übersetzung. Zum einen stehen freie und weniger freie Übersetzung eng nebeneinander, zum anderen lässt sich nicht zeigen, dass etwa zum Ende des *Tatian* hin freier übersetzt würde als zu Beginn.

Der vielleicht auch naheliegende Gedanke, dass die Übersetzung im Fortschreiten eine lineare Entwicklung nimmt, trifft also nicht zu.

Um das genaue Verhältnis von freier und weniger freier Übersetzungsweise im *Althochdeutschen Tatian* zu erhellen, müsste letztlich eine statistische Analyse für den gesamten Text herangezogen werden. In meiner Widerlegung zu Dittmer ging es mir lediglich darum zu zeigen, dass außer der Zeilenkongruenz von lateinischem und althochdeutschem Text kein wirkliches Prinzip für die Übersetzungsweise formuliert werden kann, das nicht auch wiederum durch Gegenbeispiele entkräftet werden könnte. Vermutlich stimmt die Beobachtung Dittmers, dass in der Übersetzung inhaltsschwerere Wörter in ihrer Position im Satz eher weniger verändert werden als inhaltsleichtere. Dies scheint aber dann eher auf das Verhaftetsein der Übersetzung in der Interlineartechnik hinzudeuten als auf das Vorhandensein eines übergeordneten Prinzips von der Heiligkeit der Wortfolge. Die Uneinheitlichkeit der Übersetzung selbst auf kleinstem Raum ist wohl Folge unterschiedlicher Arbeitsgänge bei der Anfertigung von Übersetzung wie auch der Reinschrift der Bilingue, bei denen es auch immer wieder zu Revisionen und Veränderungen kam.

### 3.3.2. Syntax und Erzählstruktur: *sus, thar, thanne, thanan, thô*

Die Untersuchungen zur Wortfolge in der althochdeutschen Übersetzung haben diese bislang eher in einem dienenden Verhältnis zur lateinischen Vorlage verortet. Wesentliche Veränderungen sind vor allem durch Unterschiedlichkeiten in den beiden Sprachen bedingt (Artikel, Reihenfolge von Adjektiv und Substantiv, Stellung des Prädikats), so dass man hier nicht von einer von der Vorlage losgelösten Eigenständigkeit sprechen kann. Anders verhält es sich mit einer Reihe ‚kleinerer‘ Wörter, die als Satzadverbien eine spezifische Funktion im Althochdeutschen übernehmen und dies oftmals ohne eine Entsprechung im Lateinischen zu haben.

#### (1) *sus*

In den Evangelien werden viele Redeteile durch ein vorausgehendes participium coniunctum eingeleitet, etwa durch *dicentes*. Diese Einleitungen werden in der althochdeutschen Übersetzung regelmäßig mit *sus* (so, also) ergänzt. Für diese

Hinzufügung gibt es keine Notwendigkeit, hier zeigt sich eher, dass in der Übersetzung auf einen gewissen geschmeidigen Sprachfluss geachtet wurde. Dies zeigt sich im folgenden Beispiel auch durch die Hinzufügung von *thô*<sup>162</sup> (entsprechendes Adverb unterstrichen):

Respondit eis Iohannes dicens.

thô antlingota in Iohannes sus quedantj.  
(Tat 47,28 = Siev. 13,23).

Da antwortet ihnen Johannes so sprechend.

## (2) *thar*

Für *thar* bzw. *dar* zeigt sich eine regelmäßige Verwendung in Nebensätzen und vor allem in Relativsätzen, ohne dass es eine Entsprechung im Lateinischen gibt (entsprechendes Adverb ist unterstrichen):

dedit eis potestatem filios dei  
fieri., his qui credunt  
In nomine eius,

sô gab her In giuualt gotes suni  
zi uuesanne., then thie dar giloubtun  
In sínan namon,  
(Tat 44,30-32 = Siev. 13,6).<sup>163</sup>

So gab er ihnen die Macht, Kinder Gottes  
zu werden, denen, die da glaubten  
an seinen Namen.

Die Funktion, die *thar* in dieser Position zukommt, ist, die syntaktische Verknüpfung zwischen den Sätzen zu akzentuieren<sup>164</sup> und die Aufmerksamkeit auf das durch das Pronomen Ersetzte zu lenken. Besonders deutlich zeigt sich dies etwa in der Vaterunser-Übersetzung im *Tatian*: *pater noster qui in caelis es / fater unser thu thar bist in himile* (Tat 68,3f. = Siev. 34,6).<sup>165</sup> Im Vergleich zu den anderen überlieferten althochdeutschen Vaterunser-Übersetzungen findet sich hierfür keine Parallele.

---

<sup>162</sup> Vgl. dazu ausführlich im Folgendem.

<sup>163</sup> Weitere Belege für *thar* zur Betonung von Nebensätzen: Tat 50, 3 = Siev. 15,3; Tat 55,9 = Siev. 19,5; Tat 55,25 = Siev. 19,7. Für *da*: Tat 236,2 = Siev. 137,1.

<sup>164</sup> Sonderegger (wie Anm. 101), S. 346f.

<sup>165</sup> Unübersetzt bleibt hier allerdings das Relativpronomen *qui* bzw. es geht in *thu* auf. Nach Achim Masser, Die althochdeutschen Übersetzungen des Vaterunsers, in: PBB 85 (Tübingen, 1963), S. 35-45, hier S. 38, sei eine Verbindung von Relativ- und Personalpronomen im Althochdeutschen unmöglich.

Als Aufmerksamkeitssignal steht *thar* auch in Sätzen, die im Lateinischen mit *erat* oder *erant* eingeleitet werden und auf einen narrativen Vorgang deuten,<sup>166</sup> hier im Beispiel in Verbindung mit *thô*, das vermutlich die Satzverknüpfung *et* wiedergibt (entsprechendes Adverb ist unterstrichen) :

& erat anna proph&issa

uuas thô thâr anna uuizzaga

So war dort Anna, die Prophetin.

(Tat 38,22 = Siev. 7,9)

### (3) *thanne* und *thanan*

Im *Althochdeutschen Tatian* übersetzt *thanne* regelmäßig lat. *tunc*. Es findet aber auch Verwendung als „allgemein verknüpfende und weiterführende Partikel“<sup>167</sup>. In dieser Funktion kann es die lateinischen Partikel *autem*, *ergo* oder *et* ersetzen. Darüber hinaus steht *thanne* aber auch ohne lateinische Entsprechung. In diesen Fällen strukturiert das Adverb die zeitliche Abfolge. Dies ist im Althochdeutschen bisweilen notwendig, da es im Gegensatz zum Lateinischen keine Form für das Futur gibt und stattdessen Präsens verwendet wird.<sup>168</sup> Dieses Adverb kommt zudem bei der Übersetzung von lateinischen Präsensformen vor und reagiert damit offenbar auf die Möglichkeit, dass im Lateinischen auch durch das Präsens der Aspekt des Zukünftigen wiedergegeben werden kann. Sehr häufig zeigt sich dies innerhalb von Konditionalgefügen, die dem lateinischen Realis entsprechen, wobei *thanne* im übergeordneten Hauptsatz<sup>169</sup> steht (entsprechendes Adverb ist unterstrichen):

& dixit ei, si filius dei es  
mitte té deorsum.

Inti quad Imo, oba thu gotes sun sis  
senti thih thanne hera nidar  
(Tat 50,7f. = Siev. 15,4).

Und er sprach zu ihm: Wenn du Gottes Sohn bist,  
dann wirf dich hinab.

---

Dies bestätigt sich etwa auch im Hinblick auf die St. Galler Vaterunser-Übersetzung: *Fater unser thu pist in himile* (vgl. ebd. S. 40).

<sup>166</sup> Vgl. Sievers, Glossar, s.v. *thar*, in: Tatian (wie Anm. 9), S. 450.

<sup>167</sup> Sievers, Glossar, s.v. *thanne*, in: Tatian (wie Anm. 9), S. 449.

<sup>168</sup> Vgl. Wilhelm Braune, *Althochdeutsche Grammatik I. Laut- und Formenlehre*, 15. Aufl. bearb. v. Ingo Reiffenstein, Tübingen 2004, §301,2.

<sup>169</sup> Die häufige Verwendung von *thanne* in übergeordneten Hauptsätzen nach konditionalen Nebensätzen dokumentiert Sievers im Glossar unter dem Stichwort *oba*, in: Tatian (wie Anm. 9), S. 399.

Dass die häufig vorzufindende Hinzufügung von *thanne* dennoch nicht mechanisch im Sinne einer festgefügtten Wenn-dann-Formel, sondern wahlweise geschieht, zeigt das folgende Beispiel, das wiederum einen lateinischen Realis übersetzt (entsprechendes Adverb unterstrichen):

siuis perfectus esse	obathu uuolles thuruhthigan uuésan.	
uade uende quae habes	fár forcoufi thi u thou habes.	
& da pauperibus.	Inti gib thi thurftigon	
& habebis thesaurum In caelo	Inti <u>thannæ</u> habes treso In himile.	
& ueni sequere me.	Inti quim folge mir.	20
	(Tat 171,16-20 =Siev. 106,3).	

Wenn du vollkommen sein willst,  
geh, verkaufe, was du besitzt  
und gib es den Bedürftigen  
und Du hast dann einen Schatz im Himmel.  
Und komm, folge mir.

Auf den Bedingungssatz im vorhergehenden Beispiel (Z. 16) folgen gleich vier Hauptsätze, von denen einer im Lateinischen im Futur steht (Z. 19). Nur in diesem Fall wird *thanne* verwendet und damit das innerhalb dieser Phrase am weitesten in die Zukunft reichende Ereignis hervorgehoben.

Häufig findet sich *thanne* im Hauptsatz nach einem Temporalsatz, der selbst mit *thanne* (wenn) eingeleitet wird. Auch hier wird der Zeitaspekt des zukünftigen Ereignisses betont (entsprechendes Adverb unterstrichen):

Ite & Interrogate diligenter	far& Inti frag& gernilicho
de puero, & cum Inueneritis	fon themo kinde, <u>thanne</u> Ir Iz find&
renuntiate mihi.‘	<u>thanne</u> cund& iz mir.‘
	(Tat 40,3-5 = Siev. 8,4)

Geht und erkundigt euch genau  
über das Kind. Wenn ihr es findet  
dann berichtet mir.

Eine zeitliche Strukturierung innerhalb narrativer Vorgänge zeigt sich auch durch die Verwendung von *thanan* (lat. *inde*). Auch dieses kann ohne lateinische Entsprechung vorkommen (entsprechendes Adverb unterstrichen):

Apparuit autem illj  
angelus domini stans a dextris  
altaris Incensi.  
& zacharias turbatus est  
uidens. [...]

araugta sih Imo  
gotes engil stantenti In zeso  
thes altares thero uuihrouhbrunstj.  
thanan tho zacharias uuard gitroubit 20  
thaz sehenti.  
(Tat 26,17-21 = Siev. 2,4)

Es erschiehn ihm  
Gottes Engel stehend zur Rechten  
des Brandopferaltars.  
Da war dann Zacharias betrübt,  
das sehend [...].

#### (4) *thô*

Die Partikel *thô* kommt im *Althochdeutschen Tatian* besonders häufig vor und weist vielerlei Möglichkeiten in der syntaktischen Verwendung auf. Dies zeigt eine Untersuchung von Anne Betten, die im Zusammenhang mit der Diskussion um den Stellenwert der Tatianübersetzung steht.<sup>170</sup>

Betrachtet man den lateinischen Bibeltext, so ist festzustellen, dass dieser – der griechischen Ausgangssprache entsprechend – durch bestimmte Partikeln wie *autem*, *et* oder *tunc* gegliedert ist. In ihrer Eigenschaft als Konnektoren zeigen diese Partikeln Möglichkeiten der Satzverbindung von gleichrangigen Sätzen an.<sup>171</sup> Im *Althochdeutschen Tatian* wird dafür neben *inti* zumeist *thô* verwendet. In ihrer Studie untersucht Betten die Kap. 1-61 auf die Verwendung von *thô* und kommt dabei zu folgenden Ergebnissen:

Für die narrativen Teile sei die Verwendung von *thô* als Konnektor bzw. Satzanknüpfungsmittel typisch, die Verwendung von *thô* als Subjunktion, etwa zur Wiedergabe von *cum*- oder *ut*-Sätzen bzw. von aufgelösten Partizipialkonstruktionen hingegen selten. In seiner Verwendung als Konnektor sei *thô* wiederum weitaus häufiger zu finden als *inti*. Dies sei besonders in den Fällen auffallend, in denen *thô* das lateinische *et* als parataktische Satzverbindung übersetze. Zusammen mit dem Befund, dass *et* im *Althochdeutschen Tatian* häufig auch nicht übersetzt werde, sieht Betten hier

<sup>170</sup> Vgl. Betten (wie Anm. 147).

<sup>171</sup> Vgl. Norbert Richard Wolf, Textanknüpfung und Textartenkonstitution in hochmittelalterlicher Epik, zugleich ein Beitrag zum ‚System‘ mhd. Partikeln, in: Dietrich Huschenbett, Klaus Matzel, Georg Steer u. Norbert Wagner, *Medium aevum deutsch. Beiträge zur deutschen Literatur des hohen und späten Mittelalters*. FS für Kurt Ruh zum 65. Geburtstag, Tübingen 1979, S. 429-445, hier S. 431.

eine Besonderheit etwa zur Bibelübersetzung Luthers, würde doch dieser den parataktischen Stil, wie er in der Bibel gehäuft vorkomme, viel eher nachahmen.<sup>172</sup>

Neben der Übersetzung von *et* durch *thô* falle auf, dass *thô* häufig ohne lateinische Entsprechung stehe. In anderen Fällen übersetze *thô* u.a. *et*, *autem*, *tunc*, *at*, *ergo*, *-que* und *porro*.<sup>173</sup> Häufig blieben aber die lateinischen Satzpartikeln unübersetzt. Dies zeigt Betten beispielhaft an der Partikel *autem*: So werde in den Kap. 1-61 *autem* ca. 40 mal mit *thô* übersetzt, jedoch in weitaus doppelt so vielen Fällen überhaupt nicht. Wiederum vergleicht sie diesen Befund mit Luthers Bibelübersetzung, der an den vergleichbaren Stellen nur zehnmal *autem* unübersetzt lasse. Während es für die Weglassung von *autem* keinen Unterschied zwischen wörtlicher Rede und narrativen Texteinheiten gebe, werde *autem* mit *thô* nur in den narrativen Teilen übersetzt. Des Weiteren zeigt Betten, dass die übrigen Partikeln wie *tunc*, *ergo* oder *enim* im Althochdeutschen Tatian besonders in der wörtlichen Rede ausgelassen werden,<sup>174</sup> während wiederum Luther diese Partikeln zumeist übersetzt. Daher folgert sie, dass Luther sehr viel näher an der Originalvorlage übersetzt habe, wenn auch gegen das deutsche Sprachempfinden, während die althochdeutsche Tatianübersetzung hier sehr viel freier verfahren sei:

Mit dieser Anlehnung an den Originaltext schafft Luther auf der syntaktischen Ebene im Deutschen erst recht eigentlich den Ton der biblischen Sakralsprache, wie er seitdem tradiert wird, während der althochdeutsche Tatian im Vergleich zu ihm wesentlich eigenere Wege ging.<sup>175</sup>

Bezüglich der Satzverknüpfung lässt sich nach Betten also eine relative Eigenständigkeit der Übersetzung erkennen, indem sowohl Konnektoren der lateinischen Ausgangssprache – häufig in wörtlicher Rede – unübersetzt bleiben, als auch im Althochdeutschen über die Vorlage hinaus der Konnektor *thô* in narrativen Teilen verwendet wird.

Zur weiteren Bestimmung der Funktion von *thô* untersucht Betten die unterschiedliche Verwendung zu *inti*. Häufiger Bestandteil der narrativen Texte der Evangelien ist im Lateinischen die formelhafte Einleitung *Et factum est* bzw. *Et factum*

---

<sup>172</sup> Betten, (wie Anm. 147), S. 398f.

<sup>173</sup> Dies sind nur die häufigsten Wiedergaben für *thô*. Eine vollständige Auflistung geben Arne Dittmer u. Ernst Dittmer (wie Anm. 160), S. 114f. nach dem Glossar von Sievers.

<sup>174</sup> Für die Verwendung der Partikeln gibt Betten (wie Anm. 147), S. 400f., folgende Zahlenverhältnisse an: Von 25 Fällen, in denen *ergo* in wörtlicher Rede verwendet wird, werden nur vier übersetzt. Die Partikel *ergo* kommt in den untersuchten Kapiteln insgesamt 58 mal vor, bleibt aber in 42 Fällen unübersetzt. Die unübersetzten Fälle kommen 38 mal in wörtlicher Rede vor und nur viermal in rein narrativen Textpassagen.

<sup>175</sup> Betten (wie Anm. 147), S. 402.

*est autem*. Diese Formel knüpft an das Vorhergehende an und signalisiert, dass sich etwas Neues ereignet. Im Althochdeutschen wird diese Formel häufig mit *Inti uuard thô* oder *Uuard thô* wiedergegeben. Nach Betten wird im ersten Fall der Anschluss an das Vorhergehende gewahrt, während die Formel ohne *inti* besonders auf das Folgende verweise. Einen weiteren Fall zeige folgendes Beispiel:

& factum est ut inpl&i sunt dies officii eius    Inti gifulte uurdun tho taga sines ambahtes  
(Tat 27,27 = Siev. 2,11).

Während das an das Vorhergehende anschließende *et* mit *inti* wiedergegeben wird, verschwindet nach Betten *factum est* als Hinweis auf das nun Folgende in der Übersetzung und wird durch das im Satz sehr viel weiter nach hinten gestellte *thô* ersetzt. Ein anderes Beispiel zeigt für Betten eine besondere Leistung des Konnektors *thô*:

[...] & discessit	[...] Inti arfuor tho
ab illa angelus.	fon Iru ther engil,
	(Tat 29,6f. = Siev. 3,9).

Während *inti* als verbindender bzw. kopulativer Konnektor erscheine, liege die Bedeutung von *thô* darin, dass es eine fokussierende Funktion habe.<sup>176</sup> Dadurch sei *thô* weit mehr als nur ein bloßes Satzgliederungsmerkmal:

„Es lenkt vielmehr die Aufmerksamkeit des Rezipienten auf Handlungsschritte, die aus der Perspektive der Textproduktion beziehungsweise Textpräsentation als neu, überraschend, wichtig herausgestellt werden sollen.“<sup>177</sup>

Die Beobachtungen zur Partikel *thô*, die Betten zumeist nur mit kurzen Beispielen belegt, zeigen sich in der Tat auch in einem längeren Abschnitt aus der Schilderung der Geburt Jesu nach dem Lukasevangelium:

factum est autem cum essent ibi‘	thô sie thar uuarun‘	
Impl&i sunt dies ut parer&	uuvrđun taga gifulte thaz siu bari	
& peperit filium suum primogenitum,	Inti gibar Ira sun êristboranon,	
& pannis eum Inuoluit	Inti biuuant Inan mit tuochoh,	25
& reclinauit eum In presepio‘	Inti gilegita Inan In cripea.‘	
quia non erat eis locus	bithiu uuanta In niuuas ander stat	

<sup>176</sup> Einschränkung fügt Betten hinzu, dass diese fokussierende Funktion von *thô* abnimmt, je weiter es im Satz zurückverlagert ist. Dann diene *thô* eher der Geschmeidigkeit des Satzes. Hierin entspreche es am ehesten *autem*. Allerdings stehe *thô* an anderen Stellen im Satz als *autem*. (Vgl. dies. [wie Anm. 147], S. 406).

<sup>177</sup> Betten (wie Anm. 147), S. 405.



In diuersorio.  
Et pastores erant in regione eadem.<sup>4</sup>

In themo gasthuse.  
uuarun thô hirta In thero lantskeffi.<sup>4</sup>  
(Tat 35,22-29 = Siev. 5,13-6,1)

Das Beispiel setzt ein mit der Formel *factum est autem*, die aber ohne eindeutige Entsprechung bleibt, denn *thô* ist grammatikalisch als Subjunktion zu verstehen und übersetzt temporales *cum*. In diesem Fall kann vielleicht angenommen werden, dass die Eigenschaft, die Betten für *thô* als fokussierenden Konnektor bestimmt, auch in der Subjunktion erhalten ist. So ereignet sich in der Erzählung nun tatsächlich etwas Besonderes, nämlich die Geburt Christi. Die Begleitumstände der Geburt werden in drei Hauptsätzen (Z. 24-26), die im Lateinischen alle mit *et* verbunden werden, wiedergegeben. In diesen Fällen wird *et* stets mit *inti* übersetzt. Während der lateinische Text dies fortsetzt, markiert die althochdeutsche Übersetzung in Z. 29 durch die Übersetzung von *et* mit *thô* einen Szenenwechsel von der Geburt und der Krippe zu den Hirten auf dem Feld. Dies verdeutlicht auch die zur lateinischen Vorlage veränderte Wortstellung im Althochdeutschen. Durch das Vorziehen des Verbs *uuarun* verlagert sich der Akzent des Satzes auf das Folgende. Der Konnektor *thô* unterstreicht diese Akzentuierung und betont das folgende Wort, nämlich die Hirten. Von Bedeutung an dieser Stelle ist, dass die Überleitung zur Hirtenszene in Z. 26 auch der Beginn eines neuen Kapitels ist. Während dies im Lateinischen durch eine Initiale wiedergegeben wird, markiert die althochdeutsche Übersetzung den Neueinsatz mit sprachlichen Mitteln.<sup>178</sup> Dieses Beispiel zeigt m.E. in der Tat die eigenständige und absichtvolle Handhabung von *thô*, anders ließe sich der Wechsel in der Übersetzung nach dreimaligen *inti* zu *thô* für *et* kaum erklären.

Zum Vergleich mit der hierbei beschriebenen Funktion des althochdeutschen *thô* zieht Betten eine Untersuchung von Norbert Richard Wolf zur Verwendung des Satzkonnektors *dô* in mittelhochdeutscher Epik heran.<sup>179</sup> Wolf charakterisiert *dô* als illokutiven Konnektor, der dem Hörer narrative Äußerungen signalisiere.<sup>180</sup> Im Vergleich zu den Epen *Tristan*, *Iwein* und *Parzival* zeige sich *dô* besonders häufig im *Nibelungenlied*. Dieser Befund deutet nach Wolf möglicherweise darauf hin, dass das *Nibelungenlied* „auf einer Tradition mündlicher Textkonstitution beruh[e]“, während die höfischen Epen eher im Kontext von Schriftlichkeit entstanden seien. Er begründet

---

<sup>178</sup> Auch in den folgenden Versen dieses Kapitels lässt sich beobachten, dass *et* zumeist mit *thô* übersetzt wird, wenn es zu einem Personen- oder Szenenwechsel kommt (Tat 36,2.11.17 = Siev. 6,1.3.4).

<sup>179</sup> Vgl. Wolf (wie Anm. 171).

<sup>180</sup> Vgl. Wolf (wie Anm. 171), S. 432.

dies mit einem Vergleich von mündlichen und schriftlichen Erzählungen im Neuhochdeutschen, die jeweils eigene Textverknüpfungsstrategien hätten. In mündlich wiedergegebenen Erzählungen werde häufig *und* bzw. *und da* benutzt, in schriftlich konzipierten Erzählungen fehlten diese Konnektoren. Gleichwohl möchte Wolf damit nicht behaupten, dass das *Nibelungelied* „im Sinn einer oral poetry“<sup>181</sup> zu verstehen sei. Er versteht das *Nibelungenlied* als schriftlich konzipiertes Epos, dem eine mündlich geprägte Narrativität zugrunde liege.

Die Vergleichbarkeit des *Nibelungenliedes* mit dem *Althochdeutschen Tatian* ist natürlich problematisch, da es im Falle der Tatianübersetzung einen eindeutigen Textbezug gibt. Für Betten lässt sich daher *thô* nur insofern als illokutiver Konnektor verstehen, als das Alte und Neue Testament sich einer Sprache bediene, die nicht der Gelehrten-, sondern der Alltagswelt entstamme.<sup>182</sup>

Auf die Untersuchung von Betten hat zuletzt Franz Simmler<sup>183</sup> reagiert. Dabei kritisiert er besonders den Vergleich des *Tatian* mit der Lutherbibel, der Betten veranlasst hatte zu behaupten, dass erst Luther den „Bibelton“<sup>184</sup> im Deutschen geschaffen habe. Dagegen zeigt Simmler, dass Luthers Übersetzungsstil bereits auf ältere Traditionen zurückgehe. Dazu vergleicht er die althochdeutsche Tatianübersetzung mit dem mittelhochdeutschen Leben Jesu der Züricher Handschrift (Zürich Zentralbibliothek, Ms. C. 170 App. 56).

Zur genaueren Bestimmung des Konnektors *thô* unterscheidet Simmler nach den Satzarten, in denen *thô* vorkommt. Dabei unterscheidet er, ob mit den Satzverknüpfungsmitteln

1. einfache isoliert gebrauchte Sätze (Verbal- und Nominalsätze),
2. Teilsätze innerhalb von Gesamtsätzen (in parataktischen, hypotaktischen, parataktisch-hypotaktischen Strukturen),
3. Gesamtsätze und
4. Makrostrukturen wie Kapitel und Absätze<sup>185</sup>

---

<sup>181</sup> Wolf (wie Anm. 171), S. 444.

<sup>182</sup> Vgl. Betten (wie Anm. 147), S. 403. Diese Einschätzung ist in ihrer Generalisierung natürlich problematisch. Dies wird sich im Folgenden insbesondere in der Behandlung des Prologs des Lukasevangeliums in dieser Arbeit zeigen (vgl. S. 220-225). Dort werden Bezüge zur Rhetoriklehre dargestellt. Der Unterschied zwischen Evangelien und philosophischen Traktaten ist aber sicherlich, dass der Ansatz der Evangelien ausgesprochen narrativ ist.

<sup>183</sup> Franz Simmler, Satzverknüpfungen und ihre textuellen Funktionen in der lateinisch-althochdeutschen Tatianbilingue und ihre Geschichte, in: Yvon Desportes (Hg.), Konnektoren im älteren Deutsch, Heidelberg 2003, S. 9-40.

<sup>184</sup> Simmler (wie Anm. 183), S. 9.

<sup>185</sup> Simmler (wie Anm. 183), S. 10.

verbunden werden. In seiner Untersuchung widmet sich Simmler dann vor allem den Satzverknüpfungsmitteln auf der makrostrukturellen Ebene, also auf der Ebene der Verbindung von Kapiteln. Ähnlich wie Betten unterscheidet er bei den Kapitelanfängen zwischen Textteilen mit direkter Rede und narrativen Textteilen. So finde sich in den Textteilen mit direkter Rede keine Verwendung von *thô*, in den narrativen Textteilen jedoch gehäuft und vor allem auch unabhängig von der lateinischen Vorlage. Die Funktion von *thô* in diesen Fällen sei, so Simmler, eine „temporale Einordnung des Geschehens vorzunehmen“<sup>186</sup> und dadurch „die Linearität des Erzählens in besonderer Weise zu kennzeichnen“.<sup>187</sup> Diese Möglichkeit von *thô* gegenüber der lateinischen Vorlage begründet er dadurch, dass *thô* sowohl das einfach verbindende *et* als auch das temporal stärker akzentuierende *tunc* wiedergeben könne. Obwohl Simmler im Fortgang seiner Untersuchung zahlreiche weitere Stellungen und Verbindungen von *thô* beschreibt, etwa in Verbindung mit Temporaladverbialen oder der Formel *factum*, sieht er stets die Funktion von *thô* in der Akzentuierung der Linearität der Erzählung. Die von Simmler vorgenommene Eingrenzung der Verwendung von *thô* auf bestimmte Satzarten scheint zunächst sehr instruktiv zu sein. So zeigt sich etwa an dem Beispiel der oben dargestellten Geburtsszene, dass mit dem Einsetzen eines neuen Kapitels (Kap. 6) *et* mit *thô* übersetzt wird. Nach Simmler wäre dies eine Markierung der makrostrukturellen Textebene:

Et pastores erant In regione eadem.‘      uuaron thô hirta In thero lantskeffi.‘  
(Tat 35,29 = Siev. 6,1).

Diese Bestimmung würde zudem zu dem Befund passen, dass der lateinische Text durch eine Initiale gegliedert ist und der althochdeutsche Text durch den Konnektor *thô* ein entsprechendes Äquivalent besäße. Sicherlich ließe sich auch das *thô* nach Simmler als Verdeutlichung des zeitlichen Verlaufs der Erzählung charakterisieren. Man müsste sich anhand dieses Beispiels jedoch fragen, ob diese Szene nicht vielmehr gleichzeitig zur Geburt zu denken ist, wofür in gewisser Weise das lateinische *et* steht. Während Simmler für *thô* als Übersetzung in Zweitstellung auch keinen anderen funktionellen Zusammenhang sieht wie in Erststellung,<sup>188</sup> zeigt sich hier – zumal in der Verbindung mit der veränderten Wortstellung – mehr als nur die Betonung des Fortgangs in der

<sup>186</sup> Simmler (wie Anm. 183), S. 15.

<sup>187</sup> Simmler (wie Anm. 183), S. 15.

<sup>188</sup> Simmler (wie Anm. 183), S. 16.

Erzählung. Darauf könnte die Erststellung der finiten Verbform zwar auch hinweisen, zusammen mit *thô* scheint mir eine Akzentuierung von *hirta* bedeutsamer zu sein.

Wie sehr im *Althochdeutschen Tatian* der Konnektor *thô* in eigenständiger Form verwendet wird, zeigt sich auch anhand von Parallelstellen in den *Mondseer Fragmenten*. D.h. an den Stellen, an denen der *Tatian* allein dem Text des Matthäusevangeliums folgt, wird in den Mondseer Fragmenten *thô* nahezu ausschließlich zur Übersetzung von *tunc* verwendet. Eine Akzentuierung der Erzählung, etwa auch durch eine veränderte Stellung von *thô* innerhalb eines Satzes findet sich an keiner Stelle.

Dass *thô* jedoch im Sinne der Bestimmung von Betten das Handlungsgeschehen in bestimmter Weise akzentuiert, soll mit einer weiteren Stelle aus dem 6. Kapitel belegt werden:

& hoc uobis signum, Inueni&is	thaz sî îu zi zeichane. thaz ir find&	
Infantem pannis Inuolutum.‘	kind mit tuocho biuuvntanaz.‘	
& positum In presepio,	Inti gilegitaz In cripa;	10
& subito facta est cum angelo	thô sliumo uuard thar mit themo engile	
multitudo militiae caelestis.‘	menigi himilisches heres.‘	
	(Tat 36,8-12 = Siev. 6,2).	

In dieser Textstelle wird *et* jedesmal anders übersetzt. In Z. 8 zunächst überhaupt nicht. Damit wird die parataktische Verknüpfung zum vorhergehenden Satz nicht beibehalten und stattdessen der Beginn eines neuen Satzes akzentuiert. Das zweite *et* in Z. 10 wird in seiner Funktion als Konjunktion mit *inti* übersetzt. Davon wird das dritte *et* in Z. 11 wiederum unterschieden, indem es mit *thô* übersetzt wird. Insbesondere die Verbindung mit *subito* / *sliumo* zeigt hier, dass es nicht um die lineare Fortsetzung einer Erzählung geht, sondern eher um das staunende Innehalten angesichts der sich zeigenden Engelsschar. Die Partikel *thô*, die im *Althochdeutschen Tatian* häufig auch mehrere Funktionen bzw. Bedeutungen aufweisen kann, ist also gerade in ihrer Verwendung als fokussierender Konnektor als Besonderheit der *Tatian*-Übersetzung anzusehen.

Aus der Verwendung der unterschiedlichen Partikeln und Satzadverbien im *Althochdeutschen Tatian* geht also hervor, dass die Übersetzung hier eine sehr viel freiere Umgangsweise entfaltet als etwa in der Behandlung der lateinischen Wortfolge. Betrachtet man die Bedeutsamkeit der Zeilenentsprechung als durchgängiges Prinzip, dem die Übersetzung unterworfen ist, dann verwundert es nicht, dass bei den kleinsten

Wörtern und syntaktischen Strukturen die größte Eigenständigkeit erreicht wird. Formal gesehen entstehen durch die Einfügung kleinerer Wörter die wenigsten Abweichungen hinsichtlich der Wortfolge. Inhaltlich zeigt sich aber in der Verwendung dieser kleinen Wörter ein Bewusstsein für die Sprachästhetik der Zielsprache sowie für die Gestaltung narrativer Akzentuierungen, offensichtlich Elemente, die den Übersetzern im Althochdeutschen als lebendige Alltags- und Umgangssprache besonders präsent waren.

### 3.3.3. Schreiben, Lesen, Sprechen: Zur Funktion von Interpunktionszeichen, Wortakzenten und Spatien

Vergleicht man das Schriftbild der Tatianhandschriften aus Fulda und St. Gallen, so fällt – neben der Verwendung unterschiedlicher Buchstabenschriften – besonders auf, dass in der St. Galler Handschrift zwischen den Wörtern ein deutlicher Freiraum belassen wurde. Die Einzelwörter treten viel unmittelbarer aus dem Verbund der Zeile hervor, als dies im *Codex Fuldensis* der Fall ist, dessen Schreibweise eher die charakteristischen Züge einer *scriptio continua* aufweist.

Die Beachtung von Spatien bzw. Freiräumen zwischen Wörtern verbessert die Lesbarkeit von Texten, also jene Eigenschaft, die auch für die Einführung der karolingischen Minuskel insgesamt angenommen wird.

Ähnlich wie das Schriftbild Wortstrukturen darzustellen vermag, kann dies auch bei Satzstrukturen geschehen. So zeigt etwa der griechisch-lateinische Psalter (vgl. Abb. 11) eine Form der Textverteilung, die das von Hieronymus erläuterte Prinzip *per cola et commata* verfolgt.<sup>189</sup> Dies bedeutet, dass in jeder Zeile ein vollständiger Sinn- und Satzabschnitt untergebracht ist, so dass die Strukturen des Textes beim Lesen unmittelbar ersichtlich sind.

Der Lesbarkeit von Texten gilt auch die Verwendung von Interpunktionszeichen, die ebenfalls das Ziel verfolgen, sowohl syntaktische als auch inhaltliche Strukturen eines Textes zu verdeutlichen. Während diese Praxis in den deutschen volkssprachigen Handschriften kaum entwickelt ist,<sup>190</sup> gibt es für den lateinischen Bereich eine lange

---

<sup>189</sup> Vgl. Malcom Beckwith Parkes, *Pause and Effect. An Introduction to the History of Punctuation in the West*, Berkeley u. Los Angeles (California) 1993, S. 15 u. S. 178f. (= Plate 10).

<sup>190</sup> Vgl. Karin Schneider, *Paläographie und Handschriftenkunde für Germanisten. Eine Einführung*, Tübingen 1999, bes. S. 89-90; Nigel F. Palmer, *Von der Paläographie zur Literaturwissenschaft. Anlässlich von Karin Schneider, Gotische Schriften in deutscher Sprache*, Bd. I, in: PBB 113 (1991), S. 212-250.

Tradition der Interpunktion mit einem differenzierten System von Zeichen. Besonders in der karolingischen Zeit wurde von dieser Möglichkeit der Textstrukturierung reger Gebrauch gemacht, wie sich auch in der St. Galler Handschrift zeigt.

Allerdings gibt es in dieser Handschrift keine einheitliche Interpunktionsweise. So finden sich in Teilen der Handschrift nur einfache Punkte, die etwas über der Linie stehen, in anderen Teilen verschiedene Kombinationen von Punktstrichen, die im 9. Jahrhundert etabliert waren: so der *punctus elevatus* [.] zur Bezeichnung einer kleineren Pause und der *punctus versus* am Satzende [;] zur Bezeichnung einer größeren Pause.

Auf die gesamte Handschrift gesehen verteilen sich die Interpunktionszeichen ungleichmäßig, wobei die lateinische Spalte insgesamt häufiger mit entsprechenden Zeichen versehen wurde als die althochdeutsche. Zudem finden sich auch die aus Punkten und Strichen zusammengesetzten Interpunktionszeichen weitaus häufiger im lateinischen als im althochdeutschen Text.<sup>191</sup>

Eine erste Untersuchung des Interpunktionssystems in der St. Galler Tatianhandschrift vor allem im Hinblick auf die Gestaltung der althochdeutschen Syntax bietet Achim Masser.<sup>192</sup> Darauf wird auch im Folgenden näher eingegangen, zunächst werden aber die verschiedenen Interpunktionsweisen im *Codex Sangallensis* dargestellt.

Die Nähe von Fuldaer und St. Galler Tatianhandschrift in der äußeren Gestaltung<sup>193</sup> betrifft dabei auch die verwendete Interpunktionsart. Hierbei zeigt sich, dass auch in dieser Hinsicht die Fuldaer Handschrift verbindliches Vorbild für die St. Galler Handschrift war, wie dies eine Gegenüberstellung eines kleinen Ausschnitts zwischen den lateinischen Texten verdeutlicht:

---

<sup>191</sup> Die Interpunktionszeichen [.] und [;] finden sich in der althochdeutschen Textspalte regelmäßig nur in den Anfangsteilen, besonders zur Kindheitsgeschichte (Tat 34-42) und in Teilen des Johannesprologs (Tat 44,23-45,9). Vereinzelt finden sich diese Zeichen über die gesamte Handschrift hinweg.

<sup>192</sup> Vgl. Masser, Syntaxprobleme (wie Anm. 100), bes. S. 133f.

<sup>193</sup> Vgl. bes. Rathofer, 'Tatian' und Fulda (wie Anm. 38).



Abb. 17: *Victor-Codex*, Fulda, Hessische Landesbibliothek, Codex Bonifatianus 1, dat. 546/547, fol. 34r (= *Tatian*, Anfang Kap. 14, Ranke 40,22-27).

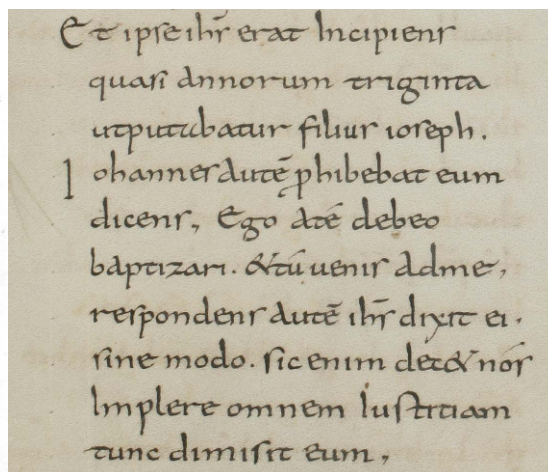


Abb. 18: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 48, Z. 19-28.

Im *Codex Fuldensis* finden sich als einzige Satzzeichen *punctūs* über der Linie. Diese stehen nicht zur Bezeichnung von Wortgrenzen (außer zur Abgrenzung von Zahlen wie im Beispiel für die Zahl Dreißig XXX · [Z. 2], wobei der erste *punctus* fehlt), sondern gehen mit syntaktischen Einheiten einher. In der Transkription des oben abgebildeten Textausschnitts sind die Interpunktionszeichen exakt wiedergegeben. Zum Vergleich ist auf der rechten Seite entsprechend der Textabschnitt aus der St. Galler Handschrift hinzugefügt:<sup>194</sup>

ET IPSE IHS ERAT INCIPENS  
QUASI ANNORUM XXX · UT  
PUTABATUR FILIUS IOSEPH  
IOHANNES AUTEM PROHIBE  
BAT EUM Dicens · EGO A TE  
DEBEO BAPTIZARI · ET TU UE  
NIS AD ME · RESPONDENS  
AUTEM IHS DIXIT EI · SINE  
MODO SIC ENIM DECET NOS  
IMPLERE OMNEM IUSTI  
TIAM · TUNC DIMISIT EUM

5<sup>195</sup>

10

Et ipse ihs erat Incipiens  
quasi annorum triginta  
ut putabatur filius ioseph.  
Iohannes autē phibebat eum  
dicens, ego a té debeo  
baptizari. & tú uenis ad me,  
respondens autē ihs dixit ei,  
sine modo. sic enim dec& nós  
Implere omnem Iustitiam  
tunc dimisit eum,

<sup>194</sup> Im Gegensatz zur Edition nach Masser (wie Anm. 11) sind innerhalb des Kapitels 3.3.3. *Schreiben, Lesen, Sprechen* die Abkürzungen in der lateinischen Textspalte des *Tatian* beibehalten worden.

<sup>195</sup> Hier entspricht die Zeilenzahl nicht dem Original, sondern dient nur zur Orientierung für das Beispiel.

Zumeist steht im *Codex Fuldensis* ein *punctus* am Satzende (u.a. in Z. 5 nach *dicens* oder in Z. 7 nach *me*). Auch mit *et* verbundene Sätze werden markiert (Z. 6). Fällt das Satzende zugleich mit dem Zeilenende zusammen, so fehlt der *punctus* (vgl. Z. 3 und 11).<sup>196</sup> An diesen Stellen fügt die St. Galler Handschrift einen *punctus* hinzu. Im Vergleich zeigt sich, dass die St. Galler Handschrift genau der Fuldaer Handschrift hinsichtlich der Position von Interpunktionszeichen folgt, sie weist jedoch mehr Zeichenvarianten auf, so nämlich ein Häkchen, das der Form nach ungefähr wie eine Sieben („7“) aussieht. Wahrscheinlich entspricht es der *positura*, einem Zeichen, das Isidor von Sevilla zufolge besonders deutlich das Ende von Satz- und Sinneinheiten anzeigt.<sup>197</sup> Die genaue Unterscheidung aber in der Verwendung von *positura* und einfachem Punkt ist durchaus schwierig. So scheint die *positura* in dieser Dialogszene vor allem das Ende von narrativen und dialogischen Abschnitten (Z. 5 und 7 nach *verba dicendi*), einen Sprecherwechsel (Z. 6 nach *me* bzw. vor *respondens*) oder den Schluss des gesamten Abschnitts zu markieren (Z. 10; danach setzt der Text mit *factum est autem* neu ein). Ein einfacher Punkt bezeichnet hingegen eher eine kleine Pause wie innerhalb der Rede Jesu (Z. 8 nach *sine modo*) oder zwischen Sätzen mit parataktischer Verbindung (Z. 3 vor *autem*). Nach diesen Kriterien hätte man allerdings auch eine *positura* nach Z. 9 (Ende der Jesusrede) erwartet, zumal die Fuldaer Handschrift hier einen *punctus* (Z. 11 vor *tunc*) aufweist.

---

<sup>196</sup> Auf den Zusammenhang von Zeileneinteilung und Interpunktion weist auch Palmer (wie Anm. 190), S. 233, Anm. 31, hin.

<sup>197</sup> Vgl. Isidor von Sevilla, *Libri etymologiarum*, I,21,9 (De notis sententiarum): *Positura est figura paragrapho contraria et ideo sic formata, quia sicut illa principia notat, ita ista fines a principiis separat*: (Die *Positura* ist das gegenteilige Zeichen zum Paragraphen. Und aus diesem Grunde ist sie wie folgt gestaltet, dass sie in der Weise, wie das Paragraphenzeichen den Anfang notiert, die Enden von den Anfängen trennt.) Zitiert nach Parkes (wie Anm. 189), S. 22. Vgl. ebd. S. 172f. (Plate 7).



Vergleicht man nun das Vorkommen von Interpunktionszeichen im lateinischen und althochdeutschen Text innerhalb der St. Galler Bilingue, so zeigt sich an dieser Stelle Folgendes:

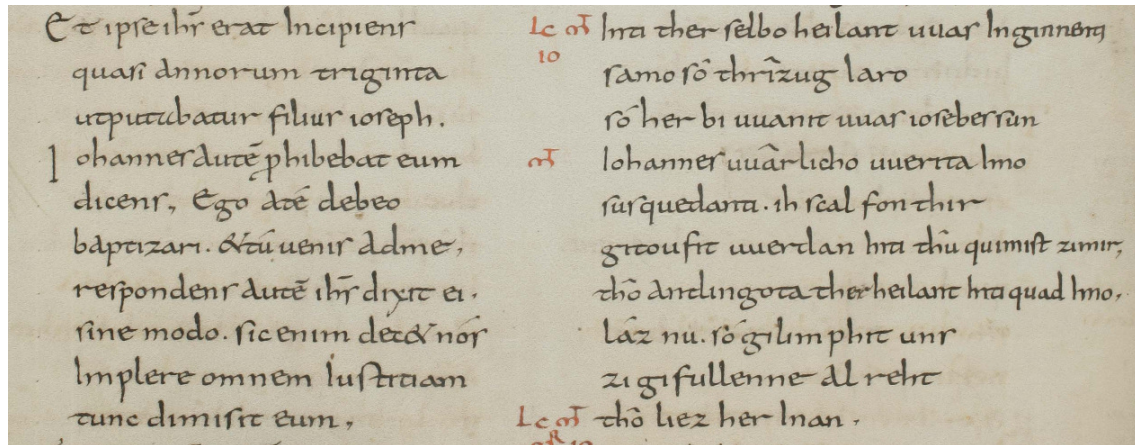


Abb. 19: Althochdeutscher Tatian, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 48, Z. 19-28

Et ipse ih̄s erat Incipiens	Inti ther selbo heilant uuas Inginnentj	
quasi annorum triginta	samosó thr̄izug Iaro	20
ut putabatur filius ioseph.	só her biuuanit uuas iosebes sun	
Iohannes autē prohibebat eum	Iohannes uuârlichô uuerita Imo	
dicens, ego a té debeo	sus quedanti. ih scal fon thir	
baptizari. & tú uenis ad me,	gitoufit uuerdan Inti thû quimist zi mir,	
respondens autē ih̄s dixit ei,	thô antlingota ther heilant Inti quad Imo,	25
sine modo. sic enim dec& nór	láz nu. só gilimphit uns	
Implere omnem Iustitiam	zigifullenne al reht	
tunc dimisit eum,	thô liez her Inan,	
	(Tat 48,19-28 = Siev. 14,1f.)	

Im Unterschied zur lateinischen Spalte werden im althochdeutschen Text die Interpunktionszeichen weniger systematisch angewendet; so fehlt der *punctus* in Z. 21 (nach *sun*) und in Z. 24 (nach *uuerdan*). In Z. 23 (nach *quedanti*) steht nicht wie im lateinischen Text zur Markierung des Beginns einer direkten Rede eine *positura*, sondern nur einfacher *punctus*. Die übrigen Zeichen stimmen jedoch genau mit denen in der lateinischen Textspalte überein.

Während man die einfachen Punkte, die nahezu durchgehend die lateinische Textspalte markieren und zudem in hoher Übereinstimmung mit dem *Codex Fuldensis* stehen, zum Grundbestand der Handschrift rechnen muss, finden sich wie bereits

angedeutet weitere Interpunktionszeichen. Diese sind wahrscheinlich jüngeren Datums und nicht direkt im unmittelbaren Zusammenhang mit der Handschrift entstanden. Deutlich zeigt sich dies an einer anderen Tintenfarbe für die Teile der Handschrift, die vom Korrektor 2 (S. 95-137) bearbeitet worden sein sollen. Auch bei vielen anderen Zeichen, die in einheitlicher Tinte geschrieben zu sein scheinen, ist eine nachträgliche Ergänzung denkbar. Dies leite ich schlicht aus der Form ab: Die Interpunktionszeichen, die sich als *punctus elevatus* [.'], *punctus versus* [;] und *positura* [., bzw. nur .,] bestimmen lassen, gehen alle von einem *punctus* als Grundelement aus. Dieser steht wie bereits in der Fuldaer Tatianhandschrift regelmäßig in der Zeilenmitte.<sup>198</sup> Die Striche und Häkchen zu den Punkten sehe ich als zusätzliche Qualifizierung der Punkte an, die in einem zweiten Arbeitsgang hinzugefügt wurden.

Das Beispiel der folgenden Abb. 20 stammt aus einem Textabschnitt des Schreibers  $\alpha$ . In diesen Teilen (auch innerhalb von  $\alpha'$ ) findet sich eine typische Form der *positura* (als angehängtes Häkchen an einen *punctus*), sie kann daher als ein Charakteristikum dieses Schreibers gesehen werden. In den Teilen der Schreiber  $\gamma$ ,  $\delta$ ,  $\epsilon$ , und  $\zeta$  finden sich hingegen fast nur Punkte, die gelegentlich ergänzt werden.

---

<sup>198</sup> Die Transkription nach Masser entspricht also nicht exakt dem Erscheinungsbild in der Handschrift.

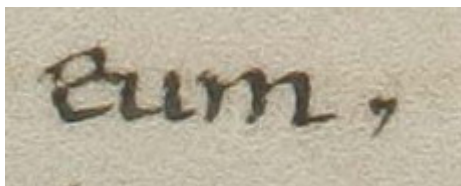


Abb. 20: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 48, Z. 28. In diesem Beispiel scheint es, als ob von einem bestehenden Punkt aus noch ein Häkchen ergänzt wurde, so dass das Zeichen der Form nach einer *positura* ähnelt.

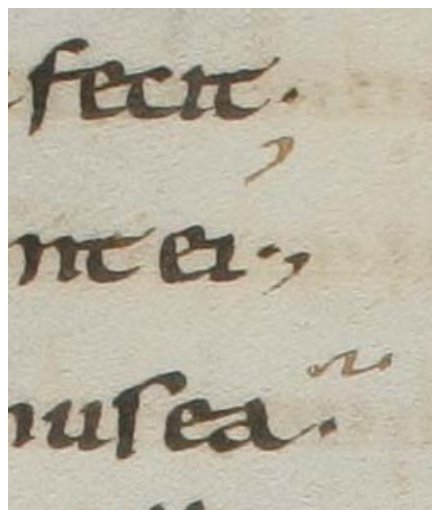


Abb. 21: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 109, Z. 1-3. Hier zeigen sich Ergänzungen von Korrektor 2 in etwas hellerer Tinte. So wird in Z. 1 zu einem bestehenden *punctus* noch ein Häkchen hinzugesetzt, sodass daraus ein *punctus versus* entsteht. In ähnlicher Weise wird in Z. 3 ein *punctus* mit dem Zeichen für ein Fragezeichen ergänzt.<sup>199</sup>

Beim Schreiber  $\beta$  finden sich wiederum häufig die zusammengesetzten Zeichen wie *punctus elevatus* oder *punctus versus*. Die *positura* wird wie bei allen anderen Schreibern außer  $\alpha$  zumeist nach einem Punkt hinzugefügt [.,].

Im folgenden Beispiel, das den Beginn der „Hochzeit in Kana“ wiedergibt (Kap. 45) und dem Schreiber  $\beta$  zugeordnet ist, finden sich die verschiedenen Differenzierungen des *punctus* zu *punctus elevatus*, *punctus versus* und *positura* sowie zu einem Fragezeichen wieder:

<sup>199</sup> Masser lässt die Ergänzungen des Korrektors 2 weg, da er diese für einen späteren Zusatz hält, und in der Ausgabe nur der Zustand der Handschrift zum Zeitpunkt der Fertigstellung wiedergegeben sein soll. Bei der Überprüfung des Originals mit der Ausgabe habe ich den Eindruck, dass Masser hier nicht immer konsequent vorgegangen ist. So sind u.a. der *punctus versus* in Tat 109,23 und der *punctus* in Tat 110,31 vermutlich Ergänzungen von Korrektor 2, von Masser aber übernommen worden. In Tat 111,7 und 11 sind die Ergänzungen des Korrektors 2 hingegen von Masser falsch wiedergegeben; in Tat 111,7 steht eine *positura* (Masser: *punctus*) und in Tat 111,11 ein *punctus versus* (Masser: *punctus*). Die Überlegungen von Masser, insbesondere die Korrekturen des Korrektors 2, der eher wahllos an fast jeden Punkt einen Strich hinzufügt, als spätere Ergänzung nicht zu übernehmen, teile ich grundsätzlich. Schwierigkeiten bereitet jedoch die genaue Identifikation, die offensichtlich zu unterschiedlichen Resultaten führt. Streng genommen dürften nach der Regel von Masser nur die *punctūs* entsprechend zum *Codex Fuldensis* übernommen werden, da alle anderen Satzzeichen mehr oder weniger nachträglich hinzugefügt wurden.

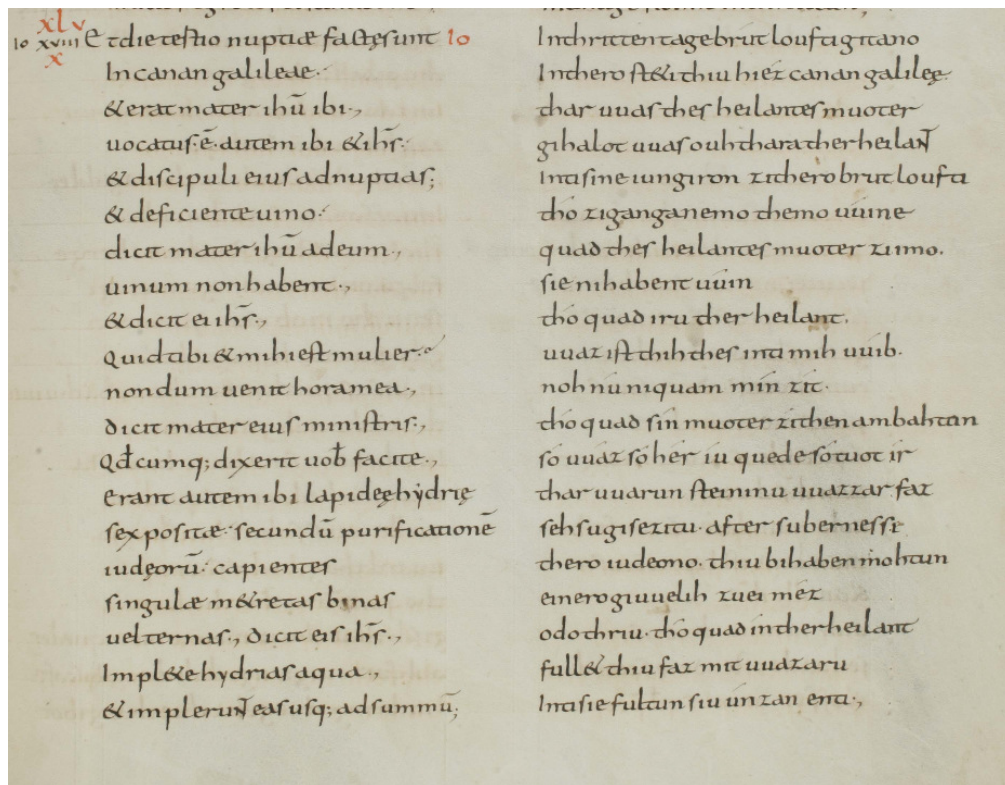


Abb. 22: Althochdeutscher Tatian, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 81, Z. 13-32.

et die tertio nuptiæ factę sunt  
 In canan galileae.  
 & erat mater ihū ibi.,  
 uocatus ē autem ibi & ih̄s.  
 & discipuli eius ad nuptias;  
 & deficiente uino.  
 dicit mater ihū ad eum.,  
 uinum non habent.,  
 & dicit ei ih̄s.,  
 Quid tibi & mihi est mulier?  
 nondum uenit hora mea.,  
 dicit mater eius ministris.,  
 Qđcumq; dixerit uob facite.,  
 erant autem ibi lapideę hydrie  
 sex positę. secundū purificationē  
 iudeorū. capientes  
 singulę m&retas binas  
 uel ternas., dicit eis ih̄s.,  
 Impl&e hydrias aqua.,  
 & impleunt eas usq; ad summū;

In thritten tage brútloufti gitano  
 In thero st&i thi u hiéz canan galieę.  
 thar uuas thes heilantes muoter 15  
 gihalot uuas ouh thara ther heilant  
 Inti sine iungiron zi thero brutloufti  
 thó ziganganemo themo uúine  
 quad thes heilantes muoter zi imo.  
 sie nihabent uúin 20  
 thó quad iru ther heilant.  
 uuaz ist thih thes inti mih uúib.  
 noh nú niquam mín zít.  
 thó quad sín muoter zí then ambahton  
 só uúaz só hér íu quede só tuot ír 25  
 thar uuaron steininu uuazzarfaz  
 sehsu gisezitu. after subernesse  
 thero iudeono. thi u bihaben mohtun  
 einero giuuelih zuei méz  
 odo thriu. thó quad ín ther heilant 30  
 full& thi u faz mit uuazaru  
 Inti sie fultun siu únzan enti;  
 (Tat 81,13-32 = Siev. 45,1-7).

Im lateinischen Text wechseln sich vor allem *punctus elevatus* und *positura* ab. In Z. 14 (nach *galileae*) steht der *punctus elevatus* zwischen zwei Hauptsätzen, die beide mit *et* eingeleitet werden und eine Satzperiode bilden, deren Ende erst in Z. 15 durch eine *positura* angezeigt wird. Am Ende von Z. 16 (nach *ihesus*) markiert der *punctus elevatus* die Unabgeschlossenheit des Satzes und weist auf die durch *et* verbundenen Satzglieder in der darauf folgenden Zeile 17 hin. Am Ende wiederum dieses Satzes in Z. 17 (nach *nuptias*) steht ein *punctus versus*. Ob dieser nun eine stärkere Trennung als die *positura* bedeutet, ist an dieser Stelle nicht klar. So ließe sich denken, dass hier ein erster Abschnitt mit der Einleitung der Erzählumstände zu Ende geht (= Hochzeit, bei der die Mutter Jesu und Jesus selbst anwesend sind), bevor die Handlung (es fehlt Wein) und vor allem der Dialog zwischen Maria und Jesus beginnt. Dagegen spricht allerdings, dass der Satz in Z. 18, der auf den *punctus versus* folgt, mit *et* eingeleitet und wie die beiden ersten Sätze aneinandergereiht wird.

Der *punctus elevatus* in Z. 18 markiert, dass der Satz syntaktisch und inhaltlich unabgeschlossen ist. Die nun folgenden *positurae* in Z. 19 (nach *eum*) und Z. 20 (nach *habent*) markieren jeweils das Ende einer Narration bzw. das Ende der direkten Rede, wie auch in den folgenden Fällen der Zeilen 21, 23 und 24.

Nach dieser Interpunktionsweise hätte eine *positura* auch am Ende von Z. 25 (nach *facite*) erfolgen müssen, hier fehlt aber ein Satzzeichen. Als Ersatz oder Äquivalent für ein Satzzeichen dient möglicherweise die e-Initiale der folgenden Z. 26 (das ‚e‘ von *erant* ist in Unziale geschrieben). Ähnliche Markierungen finden sich schon zuvor mit den Initialen in Z. 22 und 25 (jeweils ‚q‘ am Zeilenanfang in Capitalis rustica) und gehen einher mit dem Beginn von direkter Rede. Dies legt – neben der Hervorhebung von bedeutungsvollen Sätzen – eine Akzentuierung von syntaktischen Strukturen auch durch Initialen nahe.<sup>200</sup>

In den Z. 27 und 28 findet sich jeweils ein *punctus elevatus* zur Abgrenzung einer erläuternden Angabe (*secundum purificationem iudeorum*), einer Parenthese vergleichbar. In Z. 30 und 31 folgen *positurae*, die ein Satzende (in Übereinstimmung mit einer Sinngränze) anzeigen (nach *ternas*) und Narration von direkter Rede trennen (nach *ihesus*). In diesem Sinn beendet eine weitere *positura* in Z. 31 wiederum direkte Rede. Der *punctus versus* am Ende von Z. 32 steht ebenfalls an einem Satzende. Auch an dieser Stelle ist nicht eindeutig, warum hier dieses Zeichen verwendet worden ist, folgt doch auf der folgenden Seite ein Satz, der mit *et* angeschlossen ist und eine

<sup>200</sup> Ebenfalls in zu Beginn von Z. 19 und Z. 31 begegnen Großbuchstaben: So ist das ‚d‘ von *dicit* in Unziale und das ‚i‘ von *Impl&e* in Capitalis rustica (Zuordnung unsicher) geschrieben.

weitere Rede Jesu einleitet. An dieser Stelle (S. 82, Z. 1) wird jedoch wiederum eine e-Initiale in Unziale verwendet, wodurch ein Neubeginn einer Satzperiode eher unterstrichen wird. Vergleicht man nun nochmals die Positionen, an denen in diesem Abschnitt ein *punctus versus* steht, so scheint es sich hier um Abschnittsgliederungen zu handeln. Während in Z. 17 die Einleitung zu Ende ist und die Handlung der Erzählung beginnt, unterbricht in Z. 32 der *punctus versus* das Verwandlungswunder, nachdem die Krüge auf das Geheiß Jesu hin mit Wasser gefüllt sind. Es ist gewissermaßen der Höhepunkt des Wundergeschehens, auf den im folgenden Abschnitt mit dem Austeilen und Probieren lediglich die Bestätigung folgt. Als Bestätigung für diese Bewertung spricht auch der Befund, dass am Ende des Kapitels (S. 82, Z. 18) ebenfalls ein *punctus versus* steht.

Aus der Interpunktionsweise dieses Abschnitts lässt sich eine gewisse Regelmäßigkeit ableiten. Zudem scheinen die Regeln des Grammatikers Donatus, der Sätze in *distinctio* (= Satz- und Sinngrenze, große Pause), *media distinctio* (= Satzende bei offenem Sinn, größere mittlere Pause) und *subdistinctio* (= unabgeschlossener Satz wie Sinn, kleinere mittlere Pause) einteilt,<sup>201</sup> Beachtung zu finden. Der *punctus versus* bezeichnet demnach eine große Pause (also *distinctio*) und trennt nicht nur Sätze, sondern vor allem Sinnabschnitte.<sup>202</sup> Die *positura* markiert vor allem Satzgrenzen, die häufig auch mit Sinngrenzen einhergehen. In diesem Fall entspricht die dadurch gekennzeichnete Pause der *media distinctio*. Da die *positura* auch regelmäßig Narration von direkter Rede und umgekehrt trennt, liegt eine Sinngrenze oder das Ende eines Gedankengangs nicht immer vor. Im Gegensatz zur *positura* zeigt der *punctus elevatus* stets eine Unabgeschlossenheit an, vielfach in grammatikalischer Hinsicht, vor allem aber auf der Sinnebene. Der *punctus elevatus* steht also für eine *subdistinctio*.

Im Vergleich zur lateinischen Spalte finden sich in der althochdeutschen Fassung bis auf den *punctus versus* in der letzten Zeile dieses Abschnitts nur einfache Punkte. Diese können an Stellen vorkommen, in denen der lateinische Text einen *punctus elevatus* (Z. 14, 25 u. 26) oder eine *positura* (Z. 19, 21, 23 u. 30) hat. Schließlich steht ein *punctus* auch für ein Fragezeichen in Z. 22. D. h. die Punkte in der althochdeutschen Spalte entsprechen nicht einem einzigen Satzzeichen und sind nicht – wie man vielleicht am ehesten hätte denken können – mit der *positura* identisch. Folglich ist der Punkt in der althochdeutschen Spalte weniger definiert als in der entsprechenden lateinischen.

---

<sup>201</sup> Vgl. Parkes (wie Anm. 189), S. 13f.

<sup>202</sup> Der *punctus versus* wird auch zur Markierung von Abkürzungen verwendet. So zeigt sich im Original in Z. 25 ein *punctus versus* nach *quodcumque* (= *Qđcumq;*) für *-ue*.

Zu fragen ist jedoch, ob der Punkt in der althochdeutschen Spalte stets dem lateinischen Satzzeichen der Funktion nach entspricht. So deutet etwa Masser den Punkt in der althochdeutschen Spalte nach *galileę* (Z. 14) als Abschluss der Satzperiode, während im Lateinischen der *punctus elevatus* an dieser Stelle die Unabgeschlossenheit des Satzes in grammatikalischer wie inhaltlicher Sicht anzeigt. Für das Satzende im Althochdeutschen bereits in Z. 14 spreche, dass in Z. 15 in der althochdeutschen Übersetzung im Gegensatz zum lateinischen Text der verbindende Konnektor *et* weggelassen und das Ortsadverb *thar* vorgezogen werde. Dies komme einem Neueinsatz gleich.<sup>203</sup>

Dies lässt sich aber auch anders sehen: Der *punctus elevatus* in Z. 14 der lateinischen Spalte verdeutlicht, dass eine entscheidende Information noch aussteht. Im Lesevorgang soll daher der *punctus elevatus* die Aufmerksamkeit auf das Folgende lenken. Das Zeichen ist im lateinischen Text an dieser Stelle besonders hilfreich, da es anzeigt, dass *et* als Konjunktion<sup>204</sup> verstanden werden soll und nicht etwa im Sinne von ‚auch‘. In der althochdeutschen Übersetzung fehlt eine Übersetzung von *et*. Eine Verbindung zum vorhergehenden Satz wird jedoch auch im Althochdeutschen erreicht, nämlich durch das Vorziehen des Adverbs *thar*. Dieses schließt diesen Satz in Z. 15 an die vorhergehende Ortsangabe in Z. 14 (*In thero steti*) an. Durch die Umstellung des Adverbs wird zudem die wichtigste Information (*thes heilantes muoter*) an das Satzende gerückt und die Aufmerksamkeit des Lesers auf diesen Aspekt gelenkt. Mit der wichtigsten Information des Satzes aber endet die Satzperiode im Althochdeutschen wie im Lateinischen an dieser Stelle. Der Punkt in der althochdeutschen Spalte am Ende von Z. 14 (nach *galileę*) hat demnach keine andere Funktion als der entsprechende *punctus elevatus* im Lateinischen.

Auch am Ende von Z. 16 fehlt gegenüber der lateinischen Spalte ein *punctus elevatus* in der althochdeutschen Spalte. Während im lateinischen Text der *punctus elevatus* wiederum *et* als kopulative Konjunktion definiert und damit den Fortgang des Satzes, ist dies im Althochdeutschen durch die Wiedergabe von *inti* nicht nötig. Denn anders als *et*

---

<sup>203</sup> Vgl. Masser, Syntaxprobleme (wie Anm. 100), S. 134.

<sup>204</sup> Die Bedeutung von *et* wird hier auch durch den Vergleich mit der griechischen Vorlage deutlich. Dort steht *kai* am Satzanfang zur Reihung von Sätzen in narrativen Abschnitten, also entsprechend für *et die tertio* bzw. *et erat mater* (Joh 1,1). In der Bedeutung von ‚auch‘ steht es jedoch nicht in Spitzenstellung und wird zudem durch ein *de* (und/aber) verstärkt (Joh 2,2: *de kai = autem et*). Nach der Übersetzung des Münchener Neuen Testaments lauten die Verse Joh 1,1f.: „Und am dritten Tag, Hochzeit war im Kana der Galilaia, und (es) war die Mutter von Jesus dort; gerufen wurde aber auch Jesus und seine Schüler zu der Hochzeit.“



bedeutet *inti* stets ‚und‘, sodass es keine Interpretationsschwierigkeiten wie im Lateinischen geben kann.

Dass die Leserlenkung im althochdeutschen Text vor allem über syntaktische Strukturen geschieht, zeigt sich auch im Folgenden: An den Stellen, bei denen im Lateinischen der *punctus versus* den Beginn eines neuen Abschnitts und die *positura* den eines Satzes anzeigen, steht im Althochdeutschen häufig *thô* (Z. 18, 21, 24, 31, sowie auf der folgenden Seite 82, Z. 1, für *et*) und markiert einen Satz- oder Abschnittsanfang. Dass *thô* nicht nur als illokutiver Konnektor, sondern vor allem auch als Möglichkeit zur Gliederung von syntaktischen Einheiten verwendet wird, bestätigt sich also auch in diesem Zusammenhang.

In ähnlicher Weise wie *thô* verhält sich auch *só* in Z. 25, es kann den Beginn eines neuen Satzes akzentuieren und dadurch den fehlenden Punkt in Z. 24 ersetzen. Der Markierung von *erant* in Z. 26 durch eine Initiale zur Hervorhebung eines Satzneuanfangs scheint wiederum im Althochdeutschen die Gestaltung der Syntax zu entsprechen. An dieser Stelle wird die Ortsadverbie *thar* (für lat. *ibi*) an den Satzanfang gestellt, wodurch sich wie in Z. 15 die Leserichtung auf den Schluss des Satzes richtet.

Dies zeigt, dass die Satzzeichen in der althochdeutschen Spalte für den Lesevorgang weitaus weniger notwendig sind als in der lateinischen. Wo im althochdeutschen Text Satzzeichen vorkommen, sind sie natürlich hilfreich. Als notwendig erweisen sie sich jedoch nur in wenigen Fällen, wie etwa in Z. 18f. zur Markierung der Parenthese.

Ob im althochdeutschen Text ein Satzzeichen verwendet wird, scheint häufig zufällig zu sein und erschließt sich keiner Systematik. Bezüglich der wenigen Stellen, in denen in der althochdeutschen Spalte z. B. auch ein *punctus elevatus* verwendet wird, bestätigt sich dieser Eindruck:

Cum autem introiss& capharnaū.‘	mit thiu hér thó ingieng in capharnaum.‘	
accessit ad eum centurio	gieng zi imo ein centenari	
rogans eum & dicens., dñe.‘	bát inan inti quad. truhtin	10
puer meus iac& in domo	mín kneht ligit In húse	
paralyticus. & male torqu&ur.	lamer inti ist ubilo giuúizinot	
Ait illi ihesus.,	tho quad imo ther heilant	
ego ueniam & curabo eum.,	ih quimu inti giheilun inan	
	(Tat 83,8-14)	

Der *punctus elevatus* am Ende von Z. 8 markiert im lateinischen Text das Ende des Nebensatzes und deutet auf den folgenden Hauptsatz. Auch am Ende von Z. 10 markiert der *punctus elevatus* dort eine Zäsur, einem Ausrufezeichen vergleichbar, das den



Vokativ unterstützt. Im ersten Fall wird das Zeichen im althochdeutschen Text übernommen, im zweiten nicht. Vermutlich steht der *punctus elevatus* in der althochdeutschen Textspalte in Z. 8 als Reaktion auf die Wiederholung der nahezu gleichen Verbformen *ingieng* und *gieng*, die den Personen- und Aktionswechsel im Althochdeutschen schwieriger nachvollziehbar machen.<sup>205</sup> Demgegenüber scheint in Z. 11 durch das Vorziehen des Possesivpronomens der Vokativ *truhtin* vom Subjekt des folgenden Satzes *kneht* eindeutiger getrennt zu sein als im Lateinischen. Diese Erklärungsmöglichkeiten sind jedoch wesentlich vager als im Fall von *thô* in Z. 13. Ohne Parallele im Lateinischen wird es hier zur Markierung eines Neueinsatzes verwendet; in diesem Fall der Beginn der direkten Rede Jesu.

Im eigenständigen Umgang der althochdeutschen Übersetzung mit den Partikeln sowie anderen syntaktischen Mitteln wie Wortumstellungen wird häufig erreicht, dass der althochdeutsche Text eine klar erkennbare Gliederung aufweist, die auch ohne Interpunktionszeichen nachvollziehbar ist. Pausen und Betonungen ergeben sich im Althochdeutschen daher aus dem Zusammenhang der Syntax selbst, die auf unterstützende Interpunktionszeichen wesentlich weniger angewiesen ist als der lateinische Text. Dieser Zusammenhang deutet nach Masser darauf hin,

[...] daß sich der jeweilige Übersetzer den lateinischen Text nicht nur angeschaut hat, sondern daß er ihn sich gewissermaßen vorgesprochen hat, um sodann eine in Expressivität und Rhythmik angemessene Form der Wiedergabe zu finden.<sup>206</sup>

Nach dieser Einschätzung gibt es also eine Nähe der althochdeutschen Textgestalt zur mündlich geprägten Ausdrucksweise. Insofern liegt es auch nahe, dass Masser die Interpunktionszeichen mit der Stimmführung verbindet: Der *punctus elevatus* [.] deute auf eine Pause mit gehobener Stimme, während die *positura* [,] eine Sprechpause mit gesenkter Stimme angebe.<sup>207</sup>

Im Hinblick auf die Textgestaltung im *Althochdeutschen Tatian* hat Masser bereits ähnliche Überlegungen angestellt. Neben der Frage nach den Wortabständen als

---

<sup>205</sup> Die Annahme für die Übernahme des *punctus elevatus* in Tat 83,8 scheint sich in Tat 181,23 zu bestätigen. Dort trennt ein *punctus* ohne Entsprechung im Lateinischen zwei gleiche Verbformen (*fuor* Z. 23f.), während der lateinische Text zwei unterschiedliche Verben (*ir* Z. 22; *transiebat* Z. 23) an dieser Stelle hat.

<sup>206</sup> Masser, Syntaxprobleme (wie Anm. 100), S. 134.

<sup>207</sup> Vgl. Masser, Syntaxprobleme (wie Anm. 100), S. 133, wobei er die Interpunktionszeichen terminologisch nicht näher bestimmt.

mögliches Indiz für Einheiten der mündlichen Sprechweise hat er auch die Akzente, die sich zusätzlich zu den Interpunktionszeichen im *Althochdeutschen Tatian* finden, untersucht.<sup>208</sup> Ausgehend von Phänomenen, dass bisweilen das Personalpronomen mit der konjugierten Verbform verschmolzen ist, wie in *quidihi*, *quimih* oder *bistu*, und auch noch heute in der Alltagssprache gebräuchlichen Formen wie *sagich*, *habich* oder *biste* entsprechen,<sup>209</sup> glaubt er, dass sich in der Schreibweise der einzelnen Schreiber auch deren Sprechweise niederschläge:

„Dieser althochdeutsche Schreiber aber war naturgemäß zugleich aktiver Sprecher des Althochdeutschen und somit auch ‚Sprecher‘ in Bezug auf den von ihm geschriebenen Text.“<sup>210</sup>

Besonders für den Schreiber ζ vermutet Masser, dass dieser die Wortabstände so gewählt habe, dass sie „Sprecheinheiten“ widerspiegeln.

---

<sup>208</sup> Vgl. Achim Masser, *Wege zu gesprochenem Althochdeutsch*, in: Elvira Glaser u. Michael Schläefer (Hg.), *Grammatica ianua artium*. Festschrift für Rolf Bergmann, Heidelberg 1997, S. 49-70.

<sup>209</sup> Vgl. Masser, *Wege* (wie Anm. 208), S. 53.

<sup>210</sup> Masser, *Wege* (wie Anm. 208), S. 55.

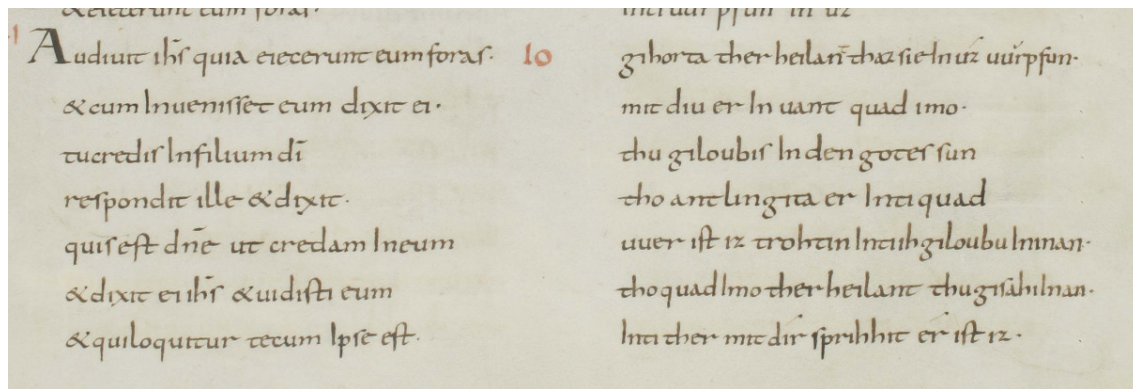


Abb. 23: Althochdeutscher Tatian, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 223, Z. 25-31

Audiuit ih̄s quia eiecerunt eum foras.	gihorta ther heilant thaz sie Inūz uuirpfun. 25
& cum Inuenisset eum dixit ei.	mit diu er In uant quad imo.
tucredis Infilium dī	thu giloubis In den gotes sun
respondit ille & dixit.	tho antlingita er Inti quad
quis est dñe ut credam Ineum	uuer ist iz trohtin Intiighiloubu Ininan.
& dixit ei ih̄s & uidisti eum	tho quad Imo ther heilant thugisahiInan. 30
& quiloquitur tecum Ipse est.	Inti ther mit dīr sprihhit ér ist iz.
	(Tat 223,25-31 = Siev. 133,1f.)

In der Transkription sind die Wortabstände möglichst handschriftennah wiedergegeben. In einigen Fällen scheint sich die Beobachtung von Masser zu bestätigen, nämlich dass durch Wortabstände auch Sprechpausen angedeutet werden. So findet sich innerhalb von Z. 30 eine größere Lücke nach *ihesus / heilant*, nach der die wörtliche Rede Jesu beginnt. Ebenso findet sich in Z. 31 vor *Ipse / ér*, mit der nach dem Relativsatz der Hauptsatz mit der Hauptaussage beginnt (*Ipse / ér* = Jesus ist der Gottessohn) eine Lücke, die sowohl der Satz- als auch der Sinnstruktur entspricht. Auch in Z. 26 scheint eine Lücke zwischen Neben- und Hauptsatz (*eum dixit / uant quad*) zu bestehen. Im Gegensatz dazu wird *et* bzw. *inti* immer ziemlich eng an das nachfolgende Wort angeschlossen, was auf einen ununterbrochenen Redefluss deuten könnte. Auch die Präposition *in* wird mit dem nachfolgenden Wort verbunden (Z. 29: *Ineum / Ininan*).<sup>211</sup> Dennoch sind die Abstände nicht so eindeutig. In der althochdeutschen Textspalte gibt es zudem immer wieder Textverteilungsprobleme, sodass die Zeilen hier sehr dichtgedrängt sind.

<sup>211</sup> Dies ist fast der Regelfall in der gesamten Handschrift.

In seiner Argumentation betont Masser vor allem, dass die Textverteilung Rückschlüsse auf gesprochenes Althochdeutsch zulasse. In diesem Beispiel aber verhält sich der lateinische Text stets parallel. Die Spatien scheinen mir daher funktional auf der Ebene von Interpunktionszeichen zu liegen. Dann wären aber die Abstände eine Form der Gestaltung von Lesbarkeit von Texten und spiegeln nicht die Alltagssprache wider.

Dass es in der Tat eine Textverteilung nach Sinnabschnitten gibt, die logischerweise auch immer mit Sprechpausen einhergeht, zeigt der Vergleich mit den *Mondseer Fragmenten*. In Z. 25 der abgebildeten althochdeutschen Seite (vgl. Abb. 13), zeigt sich ungefähr diese Textverteilung:

**H**uuer ist miin muoter enti huuer sintun mine bruoder.

Es fällt nicht schwer nachzuvollziehen, dass hier jeweils Lese- oder Sprechseinheiten abgebildet sind. So kann die Lücke nach *Huuer* eine Pause darstellen, durch die das Fragepronomen betont wird. Ebenso verhält es sich vermutlich nach *muoter* vor dem Beginn des zweiten Teils der Frage. Schließlich ist die Lücke vor *mine bruoder* als Pause erklärbar, die der Betonung des Gegensatzes von *miin muoter* zu *mine bruoder* dient.

In dieser Eindeutigkeit findet sich in der St. Galler Tatianhandschrift jedoch kaum eine Gestaltung von Text durch Spatien. Viel auffallender jedoch als die Wortabstände verhält sich die Textverteilung insgesamt durch die Zeilenabschnitte. Denn hier zeigt sich, dass das Prinzip *per cola et commata* angewendet wird.<sup>212</sup> Zwar lassen sich im *Althochdeutschen Tatian* nicht durchweg die Zeilenumbrüche mit grammatikalischen Einheiten oder Sinnabschnitten in Übereinstimmung bringen, doch es gibt eine große Anzahl von Fällen, in denen nach diesem Prinzip verfahren wurde. Diese Form der Textverteilung ist aber ein gemeinsames Merkmal des lateinischen wie althochdeutschen Textes. In dem oben abgebildeten Beispiel etwa stehen Narration und direkte Rede zumeist in unterschiedlichen Zeilen. Nur in Z. 31 beginnt die Jesusrede innerhalb der Zeile und nicht mit dem Beginn einer neuen Zeile. Dass es an dieser Stelle eine größere Lücke gibt, die eine Zäsur darstellen soll, entspricht der sonstigen Vorgehensweise.

Wie sehr das Prinzip *per cola et commata* in der St. Galler Tatianhandschrift verankert ist, zeigt der Vergleich des lateinischen Tatiantextes der St. Galler

---

<sup>212</sup> S.o. S. 92f..

Handschrift mit dem Abschnitt aus dem *Codex Fuldensis* zu Tat 48,19-28 (vgl. Abb. 17). Immer dann, wenn die Zeilenumbrüche in der St. Galler Handschrift vom Fuldaer *Tatian* abweichen, geschieht dies, um das Prinzip *per cola et commata* zu erreichen (Abweichungen sind markiert):

<b>ET</b> IPSE IHS ERAT INCIPIENS		<b>Et</b> ipse ih̄s erat Incipiens
QUASI ANNORUM XXX •   UT		quasi annorum triginta
PUTABATUR FILIUS IOSEPH		ut putabatur filius ioseph.
<b>I</b> OHANNES AUTEM PROHIBE		<b>I</b> ohannes autē phibebat eum
BAT EUM Dicens • EGO A TE	5 <sup>213</sup>	dicens, ego a té debo
DEBEO    BAPTIZARI ET TU UE		baptizari. & tú uenis ad me,
NIS AD ME    • RESPONDENS		respondens autē ih̄s dixit ei,
AUTEM IHS DIXIT EI    • SINE		sine modo. sic enim dec& nós
MODO SIC ENIM DECET NOS		Implere omnem Iustitiam
IMPLERE OMNEM IUSTI	10	tunc dimisit eum,
TIAM •   TUNC DIMISIT EUM		

Lediglich in Z. 5 und 6 der St. Galler Textspalte stehen *dicens* und *baptizari* nicht ganz entsprechend. Dennoch zeigen die Veränderungen in diesen Fällen, dass zumindest ein Zeilenwechsel zwischen den Teilen von Johannes (Z. 4-6) und Jesus (Z. 7-9) erreicht wird. In den Zeilen 3, 7, 8 und 9 kommt es durch das Nach- bzw. Vorziehen von *ut*, *respondens*, *sine* und *-tiam* in die vorhergehende oder nachfolgende Zeile zu jeweils vollständigen Sätzen. Diese Gestaltungsweise folgt einer Praxis, Texte möglichst nach Sinneinheiten zu gestalten und damit auch ihre Lesbarkeit zu fördern. Dass es sich hier nicht um einen Reflex auf gesprochene Sprache handelt, sondern um Techniken der Schriftkultur, verdeutlicht nicht zuletzt die Zunahme von Kürzungen im St. Galler *Tatian* gegenüber der Fuldaer Vorlage.<sup>214</sup> So zeigt die Z. 4, in der ein Nasalstrich und die Abbrivatur *p* für die Silbe *pro-* verwendet wird, dass dies – neben der kleineren Schriftform der karolingischen Minuskel – die Textverteilung *per cola et commata* erst ermöglicht.

Wie die Wortabstände lassen sich die Akzentzeichen, mit denen der althochdeutsche Text häufig (der lateinische hingegen selten) versehen ist, kaum einer Systematik zuordnen. So argumentiert bereits Sievers, dass er neben der Verwendung des Zirkumflex beim Schreiber *α* zur Bezeichnung eines langen Vokals kaum einen Sinn in

<sup>213</sup> Hier entspricht die Zeilenzahl nicht dem Original, sondern dient nur zur Orientierung für das Beispiel.

<sup>214</sup> Um dies zu verdeutlichen, wurden die Abbrivaturen nicht – wie sonst in der Edition von Masser üblich – aufgelöst.

den übrigen Akzenten erkennen kann, außer in der regelmäßigen Bezeichnung des zweiten *u* in der Verbindung von *uú* zur Kennzeichnung des w-Lauts.<sup>215</sup>

Dagegen hält Masser wiederum für möglich, dass die Akzente gleichsam die Funktion von Betonungszeichen haben und wichtige Wörter hervorheben.<sup>216</sup> Für diese Einschätzung lassen sich durchaus Belege finden wie in der letzten Zeile des zuvor erläuterten Abschnitts zu den Wortabständen (Tat 223, Z. 25-31; vgl. Abb. 23).<sup>217</sup>

tho quad Imo ther heilant thugisahiInan.

Inti ther mit dír sprihhit ér ist iz.<sup>218</sup>

Es ist die Antwort Jesu auf die Frage des geheilten Blinden, wer der Sohn Gottes sei (vgl. Joh 9,1-34, im *Tatian* Kap. 132). Jesus antwortet ihm, dass er ihn sehe und dass es derjenige sei, der mit ihm spreche. Die zwei wichtigsten Wörter dieses Satzes *dír* und *ér* tragen im Althochdeutschen jeweils einen Akzent, der hier als inhaltliche Verstärkung begriffen werden kann. Zuvor findet sich in diesem Abschnitt nur in Z. 25 (*thaz sie Inúz uuvrpfun*) der Gebrauch von Akzenten:<sup>219</sup> Neben der Kennzeichnung des w-Konsonanten steht der Akzent auf der Präposition *úz*. Die Präposition ist in diesem Fall an das Personalpronomen *In* angehängt. Da Akzentsetzungen auch in anderen ähnlichen Fällen vorkommen, sieht Masser diese Akzente als diakritische Zeichen zur Bezeichnung von Wortgrenzen.<sup>220</sup> Jedoch lässt sich für diese Akzente auch sagen, dass sie bei *úz* und *ér* jeweils mit langen Vokalen einhergehen und daher möglicherweise lediglich eine Quantitätsangabe darstellen.

Vielfach bestätigt sich der Eindruck, dass die Akzente im Althochdeutschen neben der Bezeichnung von Lauten auch Betonungszeichen sind. Häufig ist eine Zuordnung jedoch schwierig:

---

<sup>215</sup> Vgl. Sievers, Einleitung, in: *Tatian* (wie Anm. 9), S. XII.

<sup>216</sup> Vgl. Masser, *Gesprochenes Althochdeutsch* (wie Anm. 208), S. 60-62.

<sup>217</sup> S.o. S. 104.

<sup>218</sup> Wortabstände entsprechen dem Original und nicht der Edition, s.o. S. XX.

<sup>219</sup> Mit einem Häkchen über dem *u* wird der u-Laut angedeutet, wie in *uürrpfun* in Tat 223,25. In diesen Fällen transkribiert Masser *uuvrpfun* (vgl. Tat 48,13). Wie der Akzent auf *uú* zur Verdeutlichung des w-Lauts sind dies also diakritische Zeichen. Häufig findet sich auch ein Akut auf *íu* zur Bezeichnung für ungebrochenes *eu* (statt gebrochenem *io*).

<sup>220</sup> Vgl. Masser, *Gesprochenes Althochdeutsch* (wie Anm. 208), S. 61.

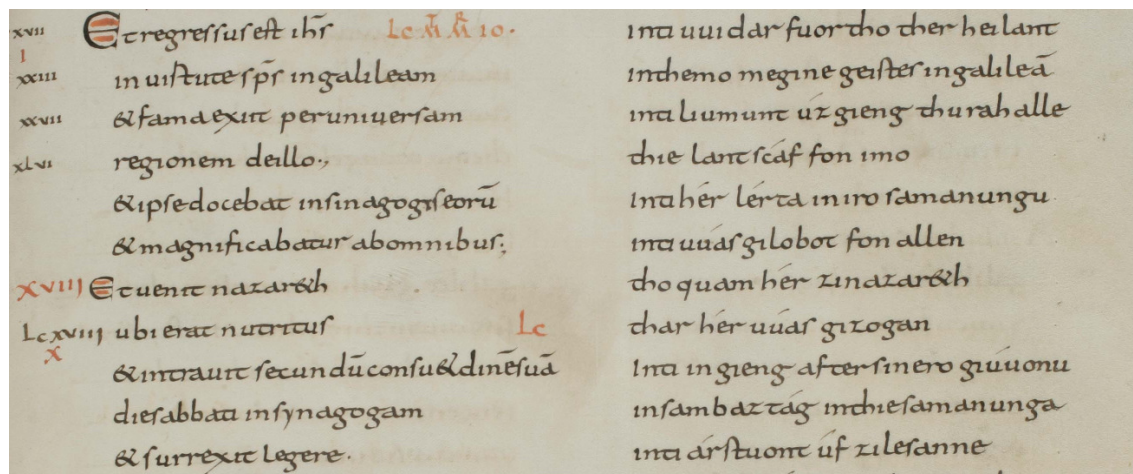


Abb. 24: Althochdeutscher Tatian, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 53, Z. 8-18

<b>Et</b> regressus est ih̄s	inti uuidarfuor tho ther heilant	
in uirtute sp̄s in galileam	in themo megine geistes in galileā	
& fama exiit per uniuersam	inti liumunt úzgieng thurah alle	
regionem de illo.,	thie lantscáf fon imo	
& ipse docebat in sinagogis eorū	inti hér lérta in iro samanungu	
& magnificabatur ab omnibus;	inti uuás gilobot fon allen	
<b>Et</b> uenit nazar&h	tho quam hér zi nazar&h	
ubi erat nutritus	thar hér uuás gizogan	15
& intrauit secundū consu&udinē suā	Inti ingieng after sinero giúuonu	
die sabbati in synagogam	in sambaztág in thie samanunga	
& surrexit legere.	inti árstuont úf zilesanne	
	(Tat 53,8-18 = Siev. 17,8-18,1)	

In diesem Abschnitt scheinen die Akzente vornehmlich zur Hervorhebung von Lauten und Vokallängen zu dienen. So kennzeichnet der Akzent auf *uu* und *úu* (Z. 13, 15, 16) den w-Laut. Die Akzente auf *hér* (Z. 12, 14, 15), *lérta* (Z. 15), *úz* (Z. 10) und *úf* (Z. 18) hingegen scheinen Längenzeichen zu sein. Vermutlich gilt dies auch für *lantscáf* (Z. 12) und die Vorsilbe *ár* (Z. 18). Unklar ist der Akut auf *tág* (Z. 17). Dass die Längenbezeichnung mit einer Betonung von bedeutsamen Wörtern einhergeht, lässt sich in diesem Fall eher nicht sagen.

Offensichtlich wurde beim Schreiben der St. Galler Handschrift dem Leseprozess große Aufmerksamkeit zuteil. Dies zeigen die verschiedenen Gestaltungsweisen, wobei die Textverteilung *per cola et commata* am systematischsten durchgeführt wurde. Nur als Ausnahmephänomene sind die Interpunktionszeichen, die über die reinen *punctūs*

hinausgehen, zu sehen. Gelegentlich scheinen auch Leseeinheiten durch Abstände zwischen den Wörtern gekennzeichnet zu sein. Fraglich bleibt in diesem Zusammenhang jedoch, ob dies wirklich auch im Zusammenhang mit gesprochener Sprache steht. Eine pauschale Abwertung der Akzente, wie sie Sievers vornimmt, ist sicherlich nicht gerechtfertigt. Einer allzu großen Bedeutsamkeit dieser Zeichen, wie sie wiederum Masser annimmt, widerspricht der komplexe und uneinheitliche Befund.

Schwierig zu beantworten ist die Frage, inwieweit diese Einrichtungsmerkmale der Handschrift Rückschlüsse auf die Art der Rezeption zulassen. So verortet Ulrich Schmid die Verwendung der Handschrift im Kontext von Mündlichkeit.<sup>221</sup> Schmid wendet sich dabei ausdrücklich gegen die Ansicht, dass der *Tatian* ein Schultext zum Erlernen des Lateinischen bzw. im Zusammenhang mit bibelwissenschaftlichen Studien stehe.<sup>222</sup> Vielmehr lehnt er sich in seiner Untersuchung an die Thesen von Klaus Gantert zum *Heliand* an.<sup>223</sup> Dieser hatte das altsächsische Bibelexpos im Zusammenhang mit der Sachsenmission und dem Bedarf an unterweisender Literatur auch für Erwachsene, die ohne Lateinkenntnisse ins Kloster gekommen seien, gesehen. Demnach sei der „Sitz des Lebens“<sup>224</sup> des *Heliand*, so Gantert, etwa die tägliche Tischlesung nach der Benediktregel gewesen, wo man sinnvollerweise Texte vorlas, die alle verstehen konnten.

Im Anschluss an die Thesen Ganterts versucht Schmid, eine „aurale Rezeption“<sup>225</sup> der *Tatian*bilingue nachzuweisen. So wertet er die Art der Textverteilung, die aufgrund der Anordnung in Spalten und der genauen Beachtung der zeilengenauen Entsprechung von lateinischem und althochdeutschem Text stark zerklüftet erscheint, als Orientierungshilfe beim Lesen. Denn durch die Textverteilung werde zugleich die syntaktische Struktur sichtbar. Das Nichtvorhandensein der Konkordanzzahlen innerhalb der Textspalten in der St. Galler Handschrift deutet Schmid als Lesehilfe, denn dadurch fielen störende Unterbrechungen fort. Einen weiteren Hinweis für die Benutzung des Textes zum lauten Vorlesen sieht Schmid in den von Masser wie oben bereits dargestellten Betonungszeichen.

---

<sup>221</sup> Vgl. Schmid (wie Anm. 15), S. 207-214.

<sup>222</sup> Vgl. etwa Haubrichs, *Anfänge* (wie Anm. 94), S. 211-215 (*Tatian* als Schultext), und Masser, s.o. S. XX, zum Gebrauch des *Tatian* im Zusammenhang mit bibelwissenschaftlichen Studien.

<sup>223</sup> Vgl. Klaus Gantert, *Akkommodation und eingeschriebener Kommentar. Untersuchungen zur Übertragungsstrategie des Helianddichters*, Tübingen 1998 (*ScriptOralia*, 111).

<sup>224</sup> Gantert (wie Anm. 223), S. 265-277.

<sup>225</sup> Schmid (wie Anm. 15), S. 211.



Gegen diese These spricht m.E., dass die Betonungszeichen überwiegend nur im ersten Drittel der Handschrift vorkommen und innerhalb der Seiten, die vom Korrektor 2 bearbeitet wurden. Insgesamt deutet vieles darauf hin, dass die Arbeiten zur Interpunktion abgebrochen und die Handschrift in gewisser Weise unfertig liegen gelassen wurde. Ein Text, der tatsächlich regelmäßig zum Vorlesen gebraucht worden wäre, würde nicht genau in dieser Hinsicht unvollendet geblieben sein. Schließlich deutet der gute Zustand der Handschrift eher nicht auf einen täglichen Gebrauch über einen längeren Zeitraum hin.

Ein weiterer Einwand gegen Schmidts These ist die äußerst unterschiedliche Übersetzungsqualität des *Althochdeutschen Tatian*. Sicherlich erreicht die Übersetzung in einigen Fällen einen eigenen, der Zielsprache angemessenen Ausdruck, scheint auch immer wieder der gesprochenen Alltagssprache sehr nahezukommen, dass sie aber für sich stehen könnte, ist unwahrscheinlich.

Zudem bleibt unklar, weshalb die aufwendige und mühsame Prozedur der Erstellung der Handschrift als Bilingue mit der genauen Kopie des Fuldaer Tatiantextes hätte erfolgen sollen. In der Bestimmung der Tatianbilingue als Vorlesetext bleibt das Sinnpotential der zweisprachigen Handschrift, das im vergleichenden Lesen, aber auch im Repräsentationsgedanken zu finden ist, unberücksichtigt. Daneben sind die Prinzipien hinsichtlich der Textverteilung, nämlich stets eine Zeilenkongruenz zu erreichen sowie die einzelnen Zeilen *per cola et commata* zu beschreiben, zwar Techniken, die die Sinnstrukturen eines Textes verdeutlichen. Dies kann jedoch eine Hilfe für das Lesen sein, es ist dies aber auch in gleicher Weise eine Hilfe für das Vervielfältigen von Texten. Diesen Aspekt verdeutlicht die Zunahme von Abkürzungen im St. Galler *Tatian* gegenüber der Fuldaer Handschrift, wodurch ein schnelleres und bequemer Schreibe möglich ist, durchaus zu Lasten der Lesefreundlichkeit. Dass also der *Tatian* als ein Text zum Vorlesen zur Tischlesung konzipiert war, geht aus der Gestaltung der Handschrift nicht eindeutig hervor.<sup>226</sup> Die St. Galler Handschrift spiegelt vielmehr die verschiedenen Techniken wider, wie sie für die Schriftkultur der karolingischen Epoche typisch sind und die man nicht ausschließlich auf den Bereich des mündlichen Vorlesens reduzieren kann.

---

<sup>226</sup> Auch für Otfrids *Evangelienbuch* wird die Verwendung als Tischlesung bzw. sonstige geistliche Lesung innerhalb der Gemeinschaft der Mönche diskutiert. Als Indiz bietet die Handschrift F (Freising) einen entsprechenden Gebetsschluss, der nach einer Lesung im Rahmen der Gemeinschaft von Mönchen vorgesehen war. Vgl. Haubrichs, Otfrid (wie Anm. 145), S. 9. Einen solchen eindeutigen Hinweis liefert die Tatianhandschrift nicht.

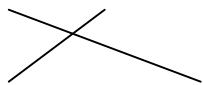
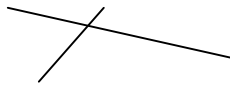
### 3.3.4. Wortstellung als rhetorische Gestaltung? Redefiguren in der althochdeutschen Übersetzung

Im Zusammenhang der im vorhergehenden Abschnitt diskutierten möglichen Einflüssen der gesprochenen Sprache auf die althochdeutsche Übersetzung sind einige Phänomene zu sehen, die sich auf die Wortstellung beziehen. An einigen Stellen ist erkennbar, dass der Übersetzer und Schreiber ein Bewusstsein für rhetorische Stilmittel hatte. Zwar weisen diese von ihrem Ursprung her auf eine Kultur der Mündlichkeit innerhalb der antiken Rednerausbildung, mit dem Untergang dieser Tradition aber hat sich die Rhetorik vor allem zu einem Bereich der Schriftkultur entwickelt, die nun für die Gestaltung von Texten Anwendung fand. Insofern weisen rhetorische Stilmittel nicht auf gesprochene Alltagssprache, sondern auf gelehrte Schriftkultur. Dazu folgendes Beispiel:

si cognouissetis me	ob ir mih forstuontit
& patrem meum utique cognouissetis.	thanne forstuontit ir ouh minan fater.
	(Tat 278,15f. = Siev. 162,3)

Die Übersetzung ahmt hier nicht die lateinische Wortstellung nach, sondern beachtet die Eigentümlichkeiten der deutschen Sprache. So steht das Prädikat im Nebensatz am Ende nach dem Akkusativobjekt. Im Hauptsatz wiederum erfolgt aufgrund des vorangehenden Nebensatzes eine Inversion von Subjekt und Prädikat.<sup>227</sup>

Betrachtet man nun das Ergebnis der Wortstellung, so lässt sich eine interessante Beobachtung machen. Im lateinischen Satz zeigt sich nämlich eine rhetorische Stilfigur, die sich trotz Umstellung auch in der Übersetzung erhalten hat. Beiden Sätzen liegt ein Chiasmus zugrunde:

si cognouissetis me	ob ir mih forstuontit
	
& patrem meum utique cognouissetis.	thanne forstuontit ir ouh minan fater.

Während im lateinischen Satz die entgegengesetzten Begriffe *me* und *patrem meum* direkt nebeneinander stehen, werden sie im Althochdeutschen durch die Verben getrennt wiedergegeben. Dadurch steht *minan fater* in betonter Endstellung. Auch

---

<sup>227</sup> Nach Masser, Syntaxprobleme (wie Anm. 100), S. 134, zeigt sich in dieser Übersetzung eine Orientierung am gesprochenen Ausdruck, der auch ohne die Stütze von Interpunktionszeichen deutlich werde.

dieses Beispiel zeigt, dass man die althochdeutsche Übersetzung nicht einfach in eine Tradition der Kultur des Mündlichen stellen kann. Zu sehr wird die stilistische Durchformung deutlich.

Dass diese Art der Gestaltung kein Einzelfall ist, soll die Analyse eines weiteren Beispiels verdeutlichen: In der Untersuchung der Wortstellung wurde das folgende Beispiel als Möglichkeit der Abweichung von der lateinischen Tetxfolge bereits vorgestellt:<sup>228</sup>

pacem relinquo uobis	ih forlazzu íu sibba
	(Tat 281,7 = Siev. 165,5)

Entgegen dem lateinischen Ausgangstext steht *sibba*, die althochdeutsche Übersetzung für *pacem*, am Satzende. Während hier die Stellung eines bedeutungsschweren Wortes geändert wurde, findet sich in der Zeile darauf lediglich eine Änderung der Reihenfolge von Possesivpronomen und Substantiv:

pacem meam do uobis.	mina sibba gibu ih íu.
	(Tat 281,8 = Siev. 165,5)

Da hier wie im Lateinischen auch im Althochdeutschen das Objekt (*sibba*) am Satzanfang steht, kommt es in der Übersetzung zu einer Inversionsstellung, wie dies an der Position des Personalpronemens *ih* deutlich wird. Das Resultat dieser unterschiedlichen Übersetzungsweisen ist ein stilistisch dicht gefügtes Gebilde:

pacem relinquo uobis	ih forlazzu íu sibba
pacem meam do uobis	mina sibba gibu ih íu.

Während im Lateinischen die Sätze streng parallel angeordnet sind (Akkusativobjekt – Prädikat – Dativobjekt), verhält sich die Wortfolge im Althochdeutschen komplexer. Die Prädikate (Personalpronomen und konjugierte Verbform) stehen nun am Anfang und am Ende der beiden Sätze. Das im Althochdeutschen ergänzte Personalpronomen *ih* der ersten Zeile bildet zusammen mit *íu* der zweiten Zeile die Klammer der gesamten Phrase, in deren Mitte das Hauptwort *sibba* steht. Hierdurch entsteht im Schriftbild der

---

<sup>228</sup> S.o. S. XX.

Handschrift ein Chiasmus, der den Inhalt der Aussage, dass Jesus (*ih*) der Garant des Friedens für die Jünger (*iu*) ist, unterstreicht.

Diese Stilfigur kommt noch an mehreren Stellen im lateinischen Text vor und wird stets im Althochdeutschen nachgebildet (vgl. Tat 277,26f; 278,29f.; 279,4). Neben der bereits ausführlich erklärten Stelle wird im Althochdeutschen zudem statt eines Parallelismus im lateinischen Ausgangstext ein Chiasmus an weiteren Stellen gebildet (vgl. Tat 278,25f.; 280,9f.; 281,9f.). Da sämtliche Stilfiguren – Parallelismen wie Chiasmen – im lateinischen und althochdeutschen Text durch die Zeileneinteilung auch optisch wiedergegeben werden, ist hier von einer sprachlichen Gestaltung auf einem hohen Niveau auszugehen, die eindeutig in den Bereich von gelehrter Schriftkultur verweist.

Diese Stilfiguren waren vielleicht nur beiläufiges Nebenprodukt einer an der lateinischen Rhetorik geschulten Stilistik. Sie könnten aber auch Ausdruck eines Bemühens sein, das sich bereits bei Augustinus findet, nämlich jene rhetorischen Stilfiguren in den biblischen Texten nachzuweisen als Argument der Ebenbürtigkeit zur profanen antiken Literatur.<sup>229</sup>

### 3.3.5. Übersetzungsunterschiede

Nach den Arbeiten von Johannes Rathofer wie auch Achim Masser haben die Unterschiede, die es sowohl zwischen lateinischem und althochdeutschem Text in der St. Galler Bilingue als auch zwischen den lateinischen Texten der St. Galler wie der Fuldaer Tatianhandschrift gibt, an Brisanz verloren. So konnte Rathofer durch seine kodikologischen Untersuchungen zeigen, dass derartige Unterschiede nicht zu einer grundsätzlichen Infragestellung des Abhängigkeitsverhältnisses des Codex Sangallensis 56 von der ältesten Tatianhandschrift, dem Fuldaer Codex Bonifatianus 1, ausreichen. Masser zeigte zudem eine Möglichkeit, diese Unterschiede aus dem komplizierten Arbeitsprozess, der zur Erstellung der Handschrift führte, zu verstehen. Dennoch wird man sich bei den Übersetzungsunterschieden zwischen lateinischem und althochdeutschem Text im *Codex Sangallensis* weiterhin fragen müssen, wie im Einzelnen nun dieser Befund zu bewerten ist.

---

<sup>229</sup> Vgl. Helmut Merkel, Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin, Tübingen 1971 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 13), S. 219.

In seinen *Studien zum Tatian* hat Eduard Arens<sup>230</sup> eine umfangreiche Liste von „fehler[n] und missverständnisse[n]“<sup>231</sup> im *Althochdeutschen Tatian* zusammengestellt, die eine Beurteilung der übersetzerischen Leistungen ermöglichen soll. Neben Fehlerquellen, die unstrittig bei einem Übersetzungswerk anzunehmen sind, etwa Flüchtigkeitsfehler durch Verlesen eines zu übersetzenden lateinischen Wortes oder mangelnde Kenntnisse hinsichtlich der lateinischen Sprache, schließt Arens aber auch die Möglichkeit ein, dass es eine absichtliche Abweichung vom lateinischen Ausgangstext gegeben habe, wenn es auch problematisch sei, diese Fälle von Übersetzungsfehlern abzugrenzen.<sup>232</sup>

Folgt man dem Gedanken, dass es beim Übersetzen absichtliche Abweichungen vom lateinischen Ausgangstext gab, dann eröffnet die Übersetzung zumindest in einigen Fällen auch einen Einblick in das jeweilige Textverständnis. Zu dieser Gruppe von Übersetzungsunterschieden gehören nach Arens Beispiele wie die Tempusunterschiede innerhalb des Prologs zum Johannesevangelium *lux* [...] *luc* & / *thaz liot* [...] *liuhta* (Joh 1,5: Tat 25,27f. = Siev. 1,2) und *hic erat* / *thiz ist* (Joh 1,15: Tat 45,12 = Siev. 13,8) sowie innerhalb der Gleichnisreden *loqueris* / *sprahhi thu* (Mt 13,10: Tat 110,8 = Siev. 74,4).<sup>233</sup>

In diesen Fällen sind auch Überlieferungsfragen nicht außer Acht zu lassen. So gibt es für die althochdeutsche Übersetzung *ist* (Joh 1,15) in Präsens eine parallele Lesart in Evangelienhandschriften, die Rathofer für diese Zeit in Fulda annimmt, vor allem im *Cadmug-Evangeliar* (Codex Bonifatianus 3).<sup>234</sup> Für die zwei anderen Beispiele nennt Rathofer keine Lesarten in diesen Fuldaer Evangelien. Möglicherweise liegt aber auch hier eine Beeinflussung vor. Unabhängig jedoch von den genauen Vorlagen ist dennoch die Frage zu stellen, warum es zu Veränderungen kam und warum gegebenenfalls Lesarten ausgetauscht wurden. Diese Fälle werden daher innerhalb der Analysen zum

---

<sup>230</sup> Vgl. Eduard Arens, *Studien zum Tatian*, in: ZfdPh 29 (1897), S. 63-73 u. 510-531. Er berücksichtigt dabei die ältere Arbeit von Hugo Gering, *Die Causalsätze und ihre Partikeln bei den althochdeutschen Übersetzern des achten und neunten Jahrhunderts*, Halle 1876.

<sup>231</sup> Arens (wie Anm. 230), S. 63.

<sup>232</sup> Vgl. Arens (wie Anm. 230) S. 65. Arens geht bei der althochdeutschen Spalte von einer direkten Übersetzung nach der in der St. Galler Handschrift befindlichen lateinischen Spalte aus. Anders als etwa Masser rechnet er also nicht mit Abstimmungsproblemen während der Entstehung der Bilingue, so dass er einen – nach heutigem Erkenntnisstand – sehr unkritischen Fehlerbegriff hat. Für die Liste von Arens trifft zudem zu, dass sie aufgrund von Fehlern in der Ausgabe von Sievers teilweise auf falschen Tatsachen beruht und dadurch hinfällig ist.

<sup>233</sup> Vgl. Arens (wie Anm. 230), S. 69, Anm. 4, der diese Fälle zu Beispielen selbständigen Übersetzens zählt.

<sup>234</sup> Vgl. Rathofer, *Fuldischer Evangelientext* (wie Anm. 38), S. 291.

Wie schwierig die Unterscheidung zwischen angenommener Eigenständigkeit der Übersetzung und ihrer Abhängigkeit von anderen Vorlagen ist, zeigt das folgende Beispiel aus Kap. 19 nach Lk 5,2-4 (entsprechende Stellen sind markiert):

In diesem Beispiel zeigen sich gleich mehrere Phänomene. In Z. 7 wird *et* nicht als Konjunktion übersetzt, sondern durch einen Finalsatz wiedergegeben. Die Fischer steigen also nach der Übersetzung aus dem Boot, *um* ihre Netze zu flicken. Streng grammatikalisch liegt hier ein Fehler vor. Beachtet man jedoch den dadurch erreichten Sinn, so wird man dies eher für eine gute Übersetzung halten, denn mit dem Aussteigen ist zugleich eine Absicht verbunden, die hier im Finalsatz ausgedrückt wird.

<sup>235</sup> S. u. S. XX.

zu *reducere* hinzugefügt. Im Lateinischen wird man hier wohl eine Elipse annehmen müssen. Eine intransitive Bedeutung ist für *reducere* unüblich. Die althochdeutsche Übersetzung ist also auch in diesem Fall wiederum folgerichtig. Die Ergänzung *thaz scef* in Z. 15 wird wohl aus dem gleichen Grund erfolgt sein, auch *ducere* ist in der Regel transitiv. Da der letzte Bezugspunkt zu Schiff als Nomen jedoch zu weit zurückliegt (*fon themo skeffe*: Z 12), kann es nicht mit einem Personalpronomen ersetzt werden.

Betrachtet man in diesem Abschnitt noch die Partikeln *thar* (Z. 9) und *tho* (Z. 14), die eigenständig ohne lateinische Entsprechung hinzugefügt sind, so zeigt sich, dass in diesem Abschnitt der Übersetzer sich viele Freiheiten zugunsten eines flüssigen Sprachstils genommen hat.

Vor dem Hintergrund der lateinischen Parallelen, die Rathofer zu dieser Stelle bietet, ist die Übersetzung womöglich wesentlich wortgetreuer, als es zunächst den Anschein hat. Denn nach Rathofer finden sich im *Cadmug-Evangeliar* die Lesarten *ut lavarent* (Lk 5,2) und *ut a terra reduceret* (Lk 5,3), die die Finalsätze der althochdeutschen Übersetzung geprägt haben können.<sup>236</sup> Die übrigen Veränderungen in der Übersetzung erklären diese beiden Lesarten jedoch nicht.

Einen möglichen überlieferungsbedingten Hintergrund hat auch folgende Stelle aus dem Kap. 13 (Lk 13,30), die am Ende der „Gleichnisrede von der engen und verschlossenen Tür“ steht:

Et ecce sunt nouissimi  
qui erunt primi  
& sunt primi  
qui erunt nouissimi.

Und siehe, es sind Letzte,  
die sein werden Erste  
und es sind Erste,  
die sein werden Letzte.

Inti sint thanne thie iungiston  
thiedar ér uuarun eriston  
Inti sint thanne eriston  
thiedar ér uuarun iungiston;  
(Tat 186,15-18 = Siev. 113,2).

Und sind dann die Letzten  
die da zuvor waren Erste,  
und sind dann Erste,  
die da zuvor waren Letzte.  
(Arbeitsübersetzung)

In der althochdeutschen Übersetzung findet sich statt Futur wie im Lateinischen (*erunt*) jeweils Imperfekt (*uuarun*). Die dadurch anders gestaltete Zeitlogik wird im

<sup>236</sup> Vgl. Rathofer, Fuldischer Evangelientext (wie Anm. 38). S. 293.

Althochdeutschen mit *thanne* und *ér* verstärkt: Im Hauptsatz steht jeweils das zu erwartende Ergebnis, während der Relativsatz den vorherigen Zustand beschreibt. Dadurch ist die Anordnung in der Argumentationskette vertauscht, die positive Wendung für „die Letzten“, die die Ersten sein werden, findet sich nun am Schluss. Trotz dieser Veränderungen stellt die Übersetzung inhaltlich gesehen keine gravierende Abweichung dar. Arens mutmaßt, dass der Übersetzer vielleicht das *u* von *erunt* als *a* gelesen hat, da das *a* in karolingischer Minuskel öfters mit einem offenen Buchstaben geschrieben war.<sup>237</sup>

Rathofer hingegen nennt drei karolingische Evangelienhandschriften, die an dieser Stelle jeweils *qui erant* überliefern.<sup>238</sup> Dies macht es wahrscheinlich, dass es hier einen Zusammenhang zwischen paralleler Überlieferung und Übersetzung gibt. Die Hinzufügung der Partikeln *ér* und *thanne* zeigt zudem, dass die Übersetzung keinesfalls ‚mechanisch‘ Wort für Wort geschah, sondern dass man sich um treffende Ausdrucksmöglichkeiten bemühte. Vielleicht waren die Varianten, die *qui erant* überliefern, willkommene Übersetzungsanregungen auch vor dem Hintergrund, dass das Futur im Althochdeutschen nicht genau wiedergeben werden konnte.

Einen ganz anderen Hintergrund hat das folgende Beispiel aus den Abschiedsreden des Johannes (Joh 14,27: Kap. 157):

non turb&ur cor uestrum  
neque formid&.

ni si gitruobit íuuuer herzza  
noh ni forhtet.  
(Tat 573,11-12 = Siev. 165,6)

In diesem Fall entspricht die althochdeutsche Übersetzung *forhtet* nicht dem lateinischen *formid&*. Das lateinische Verb steht in der 3. Person Singular und wird im Althochdeutschen im Konjunktiv oder Imperativ 2. Person Plural wiedergeben. Dadurch entsteht im Althochdeutschen innerhalb des Satzes ein Subjektwechsel.

Eduard Sievers hat dies in seiner Ausgabe korrigiert und das Endungs-t von *forhtet* elidiert und die Form im Glossar als Konjunktiv Präsens 3. Person Singular<sup>239</sup> bestimmt. Dadurch ist *íuuuer herzza* wie das lateinische *cor uestrum* Subjekt des gesamten Satzes. Sievers geht also hier von einem Fehler aus, der sich beim Abschreiben ergeben haben

<sup>237</sup> Vgl. Arens (wie Anm. 230), S. 65, Anm. 4.

<sup>238</sup> Vgl. Rathofer, Fuldischer Evangelientext (wie Anm. 38), S. 292.

<sup>239</sup> Vgl. Sievers, Glossar, s.v. *forhten*, in: Tatian (wie Anm. 9), S. 333.



mag und durch die gleichlautende Endung *-et* des lateinischen Verbs erklärt werden könnte. In der von Masser besorgten Ausgabe wird diese Korrektur nicht übernommen, und dies aus gutem Grunde. Denn der Text lässt sich auch mit einem Subjektwechsel verstehen:<sup>240</sup>

non turb&ur cor uestrum	ni si gitruobit íuuuer herzza
<i>Weder sei betrübt euer Herz</i>	<i>Weder sei betrübt euer Herz</i>
neque formid&.	noh ni forhtet.
<i>noch fürchte es sich.</i>	<i>noch fürchtet euch.</i>

Einen Zusammenhang mit der Überlieferung scheint es hier nicht zu geben. Die Stelle ist in der Forschung bislang auch nicht weiter aufgefallen, da die Korrektur von Sievers wohl allgemein anerkannt wurde. Als zusätzlichen und aussagekräftigen Beleg für die Richtigkeit der 2. Person Plural mag die Parallele dieser Stelle im *Heliand* gelten:

„ne druoþie iuuua herta    thuru iuuues drohtines uuord,  
ne forohteat te filo [...]“  
(VV. 4705f.)

Der Heliandtext folgt sehr eng dem althochdeutschen Tatiantext und übernimmt auch den Subjektwechsel.

In dem Vers aus dem Johannesevangelium wird das Herz als Ort von Empfindungen für Traurigkeit und Furcht verwendet. Dies wird offensichtlich für die Furcht weder im Althochdeutschen noch im Altsächsischen im 9. Jahrhundert nachvollzogen, denn weder im *Tatian* noch im *Heliand* steht *herzza* bzw. *herta* in Verbindung mit Furcht. Gertraud Becker zeigt in ihren Untersuchungen für den Sinnbereich von *herta*,<sup>241</sup> dass im *Heliand* das Herz einen weit geringeren Bedeutungsaspekt aufweist als etwa in der Bibel. Für den *Heliand* folgert sie, dass *herta* „noch nicht so sehr der Vertreter des Seelischen im Menschen“<sup>242</sup> sei. Dies werde eher durch Begriffe wie *hugi*, *môd* und *môdseþo* wiedergegeben.<sup>243</sup>

<sup>240</sup> Der lateinische Text ist so auch im Cod. Bonif. 1 belegt. Vgl. Ranke 141,2f.

<sup>241</sup> Vgl. Gertraud Becker, Geist und Seele im Altsächsischen und Althochdeutschen. Der Sinnbereich des Seelischen und die Wörter *gêst-geist* und *seola-sêla* in den Denkmälern bis zum 11. Jahrhundert, Heidelberg 1964, bes. S. 62-63. Zwar findet sich das Beispiel aus dem *Tatian* auch bei Becker (vgl. ebd. S. 18), doch da sie nur den lateinischen *Tatian* als Vorlage für den *Heliand* in Betracht zieht, hat sie die Parallelität zwischen althochdeutscher Übersetzung und *Heliand* offensichtlich übersehen.

<sup>242</sup> Becker (wie Anm. 241), S. 63.

<sup>243</sup> Vgl. Becker (wie Anm. 241), S. 48ff.

An dieser Stelle zeigt sich also, dass der Übersetzungsunterschied durch die Ausdrucksmöglichkeiten der Zielsprache bedingt sein könnte und nicht von einem Fehler ausgegangen werden muss.

### 3.3.6. Wortschatz und kultureller Hintergrund

Dass das Übersetzen von Texten in eine andere Sprache auch immer mit einem kulturellen Transfer einhergeht, verdeutlichen Phänomene, die im Zusammenhang mit der Partikel *thô* diskutiert wurden. Der eigenständige Gebrauch von kleinen Wörtern in der althochdeutschen Übersetzung zeigt im Vergleich mit dem Lateinischen eine andere Art der syntaktischen Verknüpfung und weist möglicherweise auf eine andere Form des Erzählens hin. Ob sich diese Verschiedenheit allein auf den sprachlichen Ausdruck beschränkt oder Rückschlüsse auf kulturelle Unterschiede zulässt, ist jedoch nicht klar zu beantworten. Wie bereits am Beispiel von *thô* in der Bestimmung als illokutiver Konnektor dargelegt, lässt sich hier kein Unterschied zwischen einer Kultur mündlichen Erzählens und der biblischen Schriftkultur belegen.

Im Hinblick auf den kulturellen Austauschprozess bei Übersetzungen kommt dem jeweils verfügbaren Wortschatz eine große Bedeutung zu. Hier lässt sich in der Tat für das Althochdeutsche ein kultureller Transfer belegen. Dies zeigt sich u. a. an den zahlreichen Lehnwörtern und Lehnbildungen aus dem Lateinischen. Dieser Transfer steht im Zusammenhang mit der Entwicklung althochdeutscher Buch- und Schriftkultur einerseits und der Orientierung am lateinisch verfassten christlichen Schrifttum andererseits.

In diesem Zusammenhang wird diskutiert, inwieweit der germanische Erbwortschatz durch diesen Einfluss verändert worden ist.<sup>244</sup> So ist das germanische Wort *mittilagart* Ausdruck einer Weltvorstellung, nach der sich die Welt in einem mittleren Bereich zwischen Götter- und Dämonenwelt befindet. Dieses Wort wird im Tatian noch neben *uueralt* für die Übersetzung von *mundus* verwendet. Seit der Mitte des 9. Jahrhunderts ist es aber nicht mehr im Althochdeutschen zu belegen und wird durch *uueralt* / *uuerolt* ersetzt. Dies deutet darauf hin, dass die Grundbedeutung vieler Wörter germanischen Ursprungs bereits im 9. Jahrhundert verblasst sind.<sup>245</sup> So wird etwa im Tatian das lateinische *crucifigere* mit *hâhan* (= erhängen) übersetzt, das an die Vorstellung des

---

<sup>244</sup> Vgl. Sonderegger (wie Anm. 101), S. 356-381.

<sup>245</sup> Vgl. Sonderegger (wie Anm. 101), S. 357-359.

Erhängens an einem Galgen erinnert.<sup>246</sup> Jedoch wird Kreuz stets als Lehnwort durch *cruci* wiedergegeben, sodass man hier eher nicht davon ausgehen kann, dass sich eine andere Vorstellung vom Tod Jesu in der Übersetzung zeigt. An *cruci* lässt sich aber erkennen, dass es im Althochdeutschen eine Entwicklung einer christlichen Terminologie gibt.<sup>247</sup> Dabei sind nicht nur Entlehnungen aus dem Lateinischen festzustellen, sondern auch Umdeutungen und Neuschöpfungen. Im 9. Jahrhundert, der Zeit der Tatianübersetzung, ist dieser Prozess bereits weit vorangeschritten. Dies lässt sich im *Althochdeutschen Tatian* etwa an den verschiedenen Formen für die christologischen Hoheitstitel belegen: So wird *magister* mit der Lehnform *meistar* (z. B. Tat 85,23) übersetzt, *filius dei* mit *gotes sun* (z.B. 49,29), *filius hominis* mit *mannes sun* (z.B. Tat 79,28) und *dominus* mit *truhtin* (z.B. Tat 55,32),<sup>248</sup> während *christus* stets unübersetzt bleibt (z.B. Tat 47,5) und *rabbi* gelegentlich (z.B. Tat 51,10) oder mit *meistar* wiedergegeben wird (z.B. Tat 52,27). Der Eigenname Jesus hingegen wird im *Tatian* regelmäßig durch *ther heilant* (z.B. Tat 86,1) übersetzt. Diese Übersetzungsweise ist bereits vor der Zeit der Tatianübersetzung belegt<sup>249</sup> und orientiert sich an der Namensklärung im Matthäusevangelium (Mt 1,21), die sich auch im *Tatian* findet:

pari& autem filium' & uocabis	siu gibirit sun' Inti thû ginemnis
nomen eius ihesum,	sinan namon heilant,
Ipse enim saluum faci& populum suum'	bithiu uuanta her sinaz folc heilaz tuot'
a peccatis eorum,	fon Iro sunton,
	(Tat 34,22-25 = Siev. 5,8)

Der Name Jesus wird mit der erlösenden Heilstat Jesu, nämlich den Menschen „unversehrt“ von seinen Sünden zu machen, gedeutet. Die althochdeutsche Übersetzung übersetzt das lateinische Adjektiv *salvus* (wohlbehalten, unversehrt, gerettet) mit *heil*.

<sup>246</sup> Vgl. etwa auch die Verwendung von *galgo* im *Heliand*.

<sup>247</sup> Beispiele für Lehnwortschatz im *Tatian* sind *uuîzago* für *propheta*; *samanunga* für *concilium*, *ecclesia* und *synagoga*, *meister* für *magister*, *palmboum* für *palma* und *scrîbari* (aber auch *buohhâri*) für *scriba*.

<sup>248</sup> Nach Sonderegger (wie Anm. 101), S. 365, gehört *truhtin* der Rechtssprache an und meint „Gefolgsherr“.

<sup>249</sup> Vgl. Herbert Kolb, Über *Heilant* als Eigennamen in der althochdeutschen Literatur, in: Rolf Bergmann, Heinrich Tiefenbach u. Lothar Voetz (Hg.): *Althochdeutsch, in Verb. m. Herbert Kolb, Klaus Matzel u. Karl Stackmann, 2 Bde., Band 2: Wörter und Namen. Forschungsgeschichte*, Heidelberg 1987, S. 1235-1249.

Dieses Verständnis von *salvus* erklärt auch die vielfache Übersetzung von *salvator* mit *heilant*.<sup>250</sup>

Interessant ist, dass die althochdeutsche Übersetzung der Matthäusstelle im Gegensatz zum Lateinischen die Namenserklärung als Hypotaxe wiedergibt (*bithiu uuanta*: zumeist für *quia*) und damit den begründenden Charakter dieser Aussage bestärkt.<sup>251</sup>

Im *Tatian* findet sich der Jesusname unübersetzt nur an einer Stelle, und zwar in einem Zusammenhang, in der seine Gottessohnschaft in Frage gestellt wird:

Murmurabant ergo iudei de illo.	murmurotun tho thie iudei fon imo	
quia dixiss&. ego sum panis	bithiu her quad ih bin thaz brôt	
qui de cælo descendi.	thaz fon himile nidarsteig	
& dicebant. nonne hic est ihesus.	Inti quadun eno nist theser ihesus	
filiius ióseph. cuius nos nouimus	iosebes sun thes uuir uuizumes	5
patrem & matrem quomodo ergo dicit	fater inti muoter. uuvo quidit	
hic. quia de cælo descendi;	theser thaz ih fon himile nidarsteig.	
	(Tat 123,1-7 = Siev. 82,8)	

Im Kap. 82 deutet sich Jesus nach dem Johannesevangelium (Joh 6,22-59) als Himmelsbrot, das den Menschen Nahrung für das Ewige Leben sein soll. In diesem Bild legt sich Jesus als Gottessohn aus, der wie das Manna in der Wüste beim Auszug aus Ägypten vom Himmel herab kam. Daraufhin regt sich Unmut. Wie in Kap. 78, das vom Aufenthalt Jesu in der Synagoge in Nazaret erzählt, wird die Frage nach seiner Herkunft gestellt. Jesus wird dabei nicht als Gottessohn, sondern als ein gewöhnlicher Sohn von bekannten Menschen eingeordnet.

Herbert Kolb vermutet, dass die Übersetzung des Jesusnamens in Texten, die dem *Tatian* vorausgehen wie der *Althochdeutsche Isidor*, theologisch motiviert war: Während der Name Christus die göttliche Abkunft verdeutliche, stehe *heilant* für die irdische Existenz Jesu.<sup>252</sup> Dies entspricht jedoch derselben Unterscheidung, wie sie auch in den biblischen Texten zu finden ist: Jesus ist der Eigenname. Zum Ausdruck seiner Messianität werden die verschiedenen Hoheitstitel gewählt wie Herr, Sohn Gottes oder

<sup>250</sup> Vermutungen, dass *heilant* einen Übersetzungsfehler darstelle, da wohl nicht an das Wort *salvare* (erlösen), sondern *sanare* (heilen) gedacht wurde, sind nach Kolb daher (wie Anm. 249), S. 1248f. unbegründet. Zur Übersetzung von *salvator* mit *heilant* vgl. Tat 134,20 = Siev. 87,9: *quia uere hic est saluator mundi / uuanta zi uuare theser ist heilant mittilgartes*.

<sup>251</sup> Vgl. Kolb (wie Anm. 249), S. 1242. Zu dieser Stelle macht Rathofer, Fuldischer Evangelientext (wie Anm. 38) leider keine Angabe hinsichtlich einer Parallelüberlieferung.

<sup>252</sup> Vgl. Kolb (wie Anm. 249), S. 1241f.

eben auch Christus. Dies belegt auch das Kap. 82 im *Tatian*, in dem auf die skeptische Einlassung der Menschen das Glaubensbekenntnis des Petrus folgt:

<b>R</b> espondit ergo simon p&rus;	antuurtenti simon p&rus	
domine. ad quem ibimus.	trohtin zi uuemo farames	20
uerba uitae aeternę habes.	uuort euuines libes habes	
& nos credimus	inti uuir giloubtomes	
& cognouimus. quia	inti uorstuontumes uuanta	
tu es christus filius dei.	thu bis crist gotes sun	
<b>R</b> espondit eis ihesus.	anntuurtenti in der heilant	25
	(Tat 125,19-25 = Siev. 82,12).	

Während im Bekenntnis des Petrus zur Bezeichnung des Gottessohns ‚Christus‘ verwendet wird, folgt in der Narration *ihesus* (Z. 25). Diese Textstelle verdeutlicht den in den Evangelien zu findenden Unterschied zwischen der subjektiven Aussage in direkter Rede und der objektivierten Form der Darstellung in der Narration: Für den Glaubenden erschließt sich der Mensch Jesus als Christus.

Nun gibt die althochdeutsche Übersetzung von *ihesus* (Z. 25) den Namen *heilant* mit Artikel wieder. Dadurch ist *ther heilant* an sich kein Eigenname, sondern ein Apellativum. Zu fragen ist, ob die Verwendung von *heilant* mit Artikel über den Gebrauch des Jesusnamens in den Evangelien hinausgeht und ob die unterbliebene Übersetzung des Jesusnamens in Kap. 82 eine textinterne Differenzierung im Althochdeutschen darstellt. Im folgenden sind alle relevanten Stellen im *Tatian*, in denen *heilant* verwendet wird, verzeichnet:

(1) <i>Lk 1,31 (Engel Gabriel bei Maria):</i>	
& uocabis nomen eius ihesum.	inti ginemnis sinan namon heilant, (Tat 28,18 = Siev. 3,4)
(2) <i>Mt 1,1 (Anfang der Genealogie):</i>	
<b>L</b> iber generationis ihesu christi filii dauid	Buoh cunnes heilantes christes dauides sunes (Tat 32,9 = Siev. 5,1)
(3) <i>Mt 1,16 (Schluss der Genealogie):</i>	
de qua natus est ihesus	fon thero giboran ist heilant
qui uocatur christus,	thie thar ist ginemnit christ, (Tat 33,20f. = Siev. 5,4)
(4) <i>Mt 1,21 (Engel im Traum zu Joseph):</i>	
pari& autem filium‘ & uocabis	siu gibirit sun‘ Inti thû ginemnis
nomen eius ihesum,	sinan namon heilant,

Ipse enim saluum faci& populum suum‘ a peccatis eorum,	bithiu uuanta her sinaz folc heilaz tuot‘ fon Iro sunton, (Tat 34,22-25 = Siev. 5,8)
<i>(5) Mt 1,25 (Josef folgt der Weisung des Engels):</i>	
& uocauit nomen eius ihesum,	Inti gihiez sinan namon heilant, (Tat 35,6 = Siev. 5,10)
<i>(6) Lk 2,11 (Verkündigung an die Hirten):</i>	
quia natus est uobis hodie saluator.‘ qui est christus dominus In ciuitate dauid,	bithiu uuanta giboran ist îu hiutu heilant.‘ ther ist christ truhin In dauides burgi. (Tat 36,6f. = Siev. 6,2)
<i>(7) Lk 2,21 (Beschneidung Jesu):</i>	
dies octo ut circumcider&ur puer.‘ uocatum est nomen eius ihesus.‘	ahto taga thaz thaz kind bisnitan uuvrdi uuard Imo ginennit namo heilant.‘ (Tat 37,7f. = Siev. 7,1)
<i>(8) Lk 2,30 (Gebet des Simeon):</i>	
qui uiderunt oculi mei salutare tuum.‘ [...]	bithiu uuanta gisahun minu ougun thinan heilant.‘ [...] (Tat 38,7f. = Siev. 7,6)
<i>(9) Mt 2,1 (Ankunft der Weisen)</i>	
Cum ergo natus ess& ihesus In b&hleem iudeae In diebus herodis regis.‘ [...]	mit thi u ther heilant giboran uuard In b&hleem iudeno burgi in tagon herodes thes cuninges.‘ (Tat 39,8-10 = Siev. 8,1)
<i>(10) Mt 2,4 (Herodes befragt die Schriftgelehrten):</i>	
sciscitabatur ab eis ubi christus nascer&ur,	eisgota fon In uuar christ gibôran uuari, (Tat 39,22f. = Siev. 8,2)
<i>(11) Lk 2,52 (Ende der lukanischen Kindheitsgeschichte):</i>	
& ihesus proficiebat sapientia a&ate & gratia apud deum & homines,	Inti ther heilant thêh In spahidu Inti in altere Inti In gebu mit gote Inti mit mannon, (Tat 43,13-15 = Siev. 12,9)
<i>(12) Mt 3,13 (Erstes Auftreten Jesu):</i>	
Tunc uenit ihesus In galilea	thô quam ther heilant in galileu (Tat 48,16 = Siev. 14,1)

(13) *Lk 3,23 (Erstes Auftreten Jesu):*

Et ipse ihesus erat Incipiens  
quasi annorum triginta  
ut putabatur filius ioseph.

Inti ther selbo heilant uuas Inginnentj  
samosó thrízug Iaro  
só her biuuanit uuas iosebes sun  
(Tat 48,19-21 = Siev. 14,1)

(14) *Lk 17,13 (Hilferuf der zehn Aussätzigen):*

ihesu preceptor miserere nostri

thú heilant biboteri milti úns  
(Tat 181,30 = Siev. 111,1)

(15) *Joh 12,21 („Heiden“ fragen nach Jesus):*

[...] uolumus ihesum  
uidere. [...]

[...] uuir uuollemes then heilant  
gisehan. [...]  
(Tat 239,30f. = Siev. 139,1)

(16) *Joh 18,4 (Erste Antwort der Schächer auf die Frage Jesu, wen sie suchen):*

responderunt ei  
ihesum nazarenum

tho antlingitun sie imo  
then heilant nazarenisgon  
(Tat 296,30f. = Siev. 184,1)

(17) *Joh 18,7 (Zweite Antwort der Schächer auf die Frage Jesu, wen sie suchen):*

illi autem dixerunt  
ihesum nazarenum

sie quadun  
then heilant nazarenisgon  
(Tat 297,9f. = Siev. 184,4)

(18) *Mt 26,71 (Anschuldigung der Magd gegenüber Petrus):*

& hic erat cum ihesu  
nazareno

Inti these uuas mit themo heilante  
themo nazarenisgen  
(Tat 301,8f. = Siev. 188,1)

(19) *Mt 27,17 (Frage des Pilatus an das Volk):*

Quem ergo uultis dimittam uobis  
barabban an ihesum  
qui dicitur christus

uuenan uuollet ir thaz ich íu forlázze  
barraban oda then heilant  
thiedar ist ginennit crist  
(Tat 310,30-32 = Siev. 199,3)

(20) *Mt 27,22 (Frage des Pilatus an das Volk):*

quid ergo faciam de ihesu  
qui dicitur christus

uuaz duon ih fon themo heilante  
thiedar ist gequetan crist  
(Tat 311,23f. = Siev. 199,9)

(21) *Joh 19,19 (Inchrift am Kreuz):*

hic est ihesus nazarenus  
rex iudæorum.

thiz ist ther heilant nazarenisgo  
cuning iudeono.

(Tat 314,27f. = Siev. 204,1)

(22) *Mt 28,5 (Antwort des Engels im leeren Grab):*

scio enim quod ihesum  
qui crucifixus est quæritis

ih uueiz thaz ir then heilant  
therdar arhangen ist suochet

(Tat 324,15f. = Siev. 217,5)

(23) *Joh 20,31 (Epilog)*

haec autem scripta sunt  
ut credatis  
quia ihesus est christus filius dei.

thisû sint giscribaniu  
thaz ír giloubet  
thaz ther heilant ist christ gotes sun.

(Tat 336,13-15 = Siev. 234,2)

Im *Tatian* wird *heilant* ohne Artikel als Eigenname in den ersten Kapiteln im Zusammenhang mit den Namenserkklärungen (Nr. 1, 3, 4, 5, 7) verwendet. Als Eigenname ohne Artikel kommt der Name *heilant* einmal in der direkten Anrede (Nr. 14) vor, allerdings in Verbindung mit einem Hoheitstitel und im Althochdeutschen mit dem Personalpronomen *thu* (*ihesu preceptor* / *thû heilant biboteri*). Dieses Beispiel ist ohne Parallele. Denn außer an einer weiteren Stelle (Mk 1,24), die im *Tatian* fehlt, wird Jesus nie mit Namen, sondern stets mit Hoheitstiteln wie Meister, Rabbi oder Herr angesprochen.

In den narrativen Teilen des *Tatian* erscheint der Name Jesus stets mit Artikel, also *ther heilant*. Zum ersten Mal ist dies in Nr. 9 der Fall. Der Artikel verdeutlicht die Konnotationen, die durch die Namenserkklärung (vgl. Nr. 4) gegeben sind und die sich auch in der Übersetzung von *saluator* mit *heilant* (Nr. 6, Nr. 8: auch für das Abstraktum *salutare tuum*) widerspiegeln. Insofern akzentuiert die althochdeutsche Übersetzung die Bedeutung des Namens Jesu mehr als das Lateinische.

Zuschreibungen von Hoheitstiteln in den narrativen Teilen sind in den Evangelien selten. Den Nummern 2 und 3, in denen die Hoheitstitel als Namensergänzung verwendet werden, entsprechen im *Tatian* nur wenige andere Stellen, in denen Jesus als Christus bzw. ‚Herr‘ benannt wird (Mt 11,2: *Iohannes autem cum audiss& | In uinculis opera christi. [...]* / *Iohannes uuarlihho mitthiu her gihorta | in gibentin cristes uuerc [...]* [Tat 100,5f. = Siev. 64,1]; Lk 22,61: *& statim gallus cantauit | & conuersus dominus respexit p&rum. / inti sliumo ther hano crata | inti giuuentit trohtin giscouuota*



*petrum*. [Tat 301,30f. = Siev. 188,6]).<sup>253</sup> An allen übrigen Stellen bleibt es bei der bereits erwähnten Unterteilung, dass die Bekundung von Jesus als Christus in den Teilen direkter Rede erfolgt (Nr. 6, 8; vgl. die Petrusrede in Kap. 82<sup>254</sup> sowie die Leseransprache im Epilog in Nr. 23).

Hinsichtlich der unterbliebenen Übersetzung von Jesus in Kap. 82 stellte sich die Frage, ob im Althochdeutschen eine weitere Differenzierung in der Verwendung des Jesusnamens zu finden ist. Dafür dienen die Nummern 15-22 als Vergleich, in denen in direkter Rede über Jesus gesprochen wird. In diesen Fällen ist kein Unterschied festzustellen, ob etwa die Schächer, die Magd oder Pilatus als „Ungläubige“ über Jesus sprechen (Nr. 16-20), oder die ‚gläubigen‘ Heiden, die Jesus suchen (Nr. 15), und der Engel im Grab (Nr. 22). D.h. die Übersetzung von Jesus mit *ther heilant* im *Tatian* ist ein Vorgehen, das für diese Stellen nicht weiter konzeptionell durchdacht wurde und als regelmäßiges Vorgehen erscheint. So bleibt der Befund, dass die unterbliebene Übersetzung in Kap. 82 eine Ausnahme ist, die aber überlegt ist: An keiner anderen Stelle würde der Widerspruch zwischen dem Eigennamen Jesus und der deutenden Übersetzung mit *ther heilant*, die die Konnotation des Erlösers akzentuiert, derart groß ausfallen.

Grundsätzlich bleibt festzuhalten, dass der *Tatian* die in den Evangelien getroffene Unterscheidung zwischen Jesusnamen und christologischen Hoheitstiteln befolgt. Durch die Hinzufügung des Artikels zu *heilant* wird aber stärker als im Lateinischen die Konnotation an Salvator-Erlöser präsent gehalten.

Dass die unterbliebene Übersetzung von Jesus in Kap. 82 eine Reaktion auf den Erzählverlauf darstellt, bestätigt sich im Hinblick auf die unterschiedliche Übersetzung von Fremdwörtern. So findet sich für *praetorium* in Tat 304,7.9 (= Siev. 192,3) *frîthof*, an einer späteren Stelle in Tat 309,4 (= Siev. 197,7) jedoch *thinchus*. Während *frîthof* den Vorhof eines Gebäudes bezeichnet, bedeutet *thinchus* Gerichtsgebäude.

Im *Tatian* wird für *praetorium* zunächst *frîthof* verwendet und zwar bei der Übergabe Jesu durch die Hohepriester an Pilatus. Diese Szene findet vor dem Gebäude selbst statt:

Et adduxerunt eum uinctum In pretorio	Inti leittun inan gebuntanan In frithof
& tradiderunt pontio pilato presidi. Et ipse	Inti saltun themo pontisgen grauen pilate Inti sie
non introierunt In pretorium ut non	nigiengun In then frithof thaz sie niuuarin
contaminarentur sed manducarent pascha	biunsubrite oh ázzin ostrun
	(Tat 304,7-10 = Siev. 192,3).

<sup>253</sup> Ähnlich auch Lk 22,31: *dominus* / *trohtin* (Tat 276,3 = Siev. 160,4).

<sup>254</sup> S.o. S. xx.

Dadurch, dass „die Juden“ vor dem Gebäude bleiben, ist Pilatus gezwungen, einerseits zu diesen hinauszukommen, andererseits, um das Verhör mit Jesus zu führen, wieder in das Gebäude hineinzugehen. In diesem Fall wird *praetorium* mit *thinchus* übersetzt:

& ingressus est pr&orium iterum

Inti ingieng abur in thaz thinchus  
(Tat 309,4 = Siev. 197,7)

Auch im folgenden Fall geht es wieder um den Gegensatz von drinnen und draußen: Nach der Gerichtsverhandlung und dem Urteil, das „draußen“ stattfindet (*adduxit foras ihesum / leitta uz then heilant*: Tat 309,27 = Siev. 198,2), wird Jesus wieder in das Gebäude zurückgebracht:

Milites presidis  
suscipientes ihesum in pretorio

thie kenphon thes grauen  
Intfiengun then heilant in themo thinchus  
(Tat 312,11f. = Siev. 200,1)

Gegen diese Interpretation spricht natürlich die zweite Verwendung von *frîthof* im ersten Beispiel (*nigiengun In then frithof*: Tat 304,9 = Siev. 192,3). Würde an dieser Stelle bereits *thinchus* verwendet, wäre der Übersetzungsunterschied klarer. Dennoch halte ich an meiner Interpretation fest, dass sich hier die jeweilige Erzählsituation, die zwischen „drinnen“ und „draußen“ pendelt, in ähnlicher Weise auf die Übersetzung ausgewirkt hat wie im Fall der unterbliebenen Übersetzung des Eigennamens Jesus in Kap. 82.

### 3.3.7. Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse

Die verschiedenen Analysen zu einzelnen Aspekten der Übersetzung ergeben als Gesamtbild, dass der *Tatian* ein höchst ambitioniertes Unterfangen war: So zeigt die Einrichtung der Handschrift in der Art der Textverteilung und vor allem in der Zeilenentsprechung, dass hier ein Werk geschaffen wurde, das die Techniken der Schriftkultur der damaligen Zeit sorgfältig umsetzt und anwendet. Als Ausdruck dieser Schriftkultur sind die verschiedenen Möglichkeiten zu sehen, die die Lesbarkeit des Textes – vor allem wiederum durch die Art der Textverteilung aber auch durch die Gestaltung der Interpunktion – unterstützt.

In diesem Kontext steht die althochdeutsche Übersetzung. Diese hat sich vor allem dem Prinzip der Zeilenentsprechung unterzuordnen, damit ein vergleichendes Lesen von lateinischem und althochdeutschem Text möglich ist. Innerhalb dieses Rahmens gibt es Freiräume für die Übersetzung, die sich am prägnantesten in der Verwendung von Partikeln wie *thô* zeigen. Die Text- und Übersetzungsunterschiede deuten darauf hin, dass es in der althochdeutschen Übersetzung neben der Beeinflussung durch andere lateinische Textparallelen eine Beachtung des Erzählverlaufs nach der Evangelienharmonie *Tatian* gibt. Dieser Zusammenhang konnte bislang nur angedeutet werden und soll im Folgenden durch eine ausführliche Darstellung von Gestaltungsweisen im *Tatian* erörtert werden.

## 4. Der *Tatian* als Erzählwerk

### 4.1. Die eine Geschichte Jesu und das Problem der Vierzahl der Evangelien: Vom Umgang mit Widersprüchen



Abb. 25: *Egbert-Codex*, Trier, Stadtbibliothek, Handschrift 24, Ende 10. Jh., fol. 80v

Die Problematik, die das vergleichende Lesen der vier Evangelien aufgrund unterschiedlicher Darstellungen nach sich ziehen kann, verdeutlicht ein weiteres Bild aus dem *Egbert-Codex*.<sup>255</sup> Zur Passion werden in diesem Evangelistar nur Abschnitte aus dem Johannesevangelium wiedergegeben. Innerhalb der Passionsgeschichte erscheint nun ein dreigeteiltes Bild.<sup>256</sup> Im oberen Bildteil steht Jesus von Männern festgehalten vor einer thronenden Person, die sich das Gewand zerreißt. Ein Titulus im Bild verweist auf Hannas (ANNAS), den Schwiegervater des Hohenpriesters Kajaphas, zu dem Jesus nach dem Johannesevangelium zunächst gebracht wurde (Joh 18,13). Im Hintergrund der Szene am linken Bildrand ist Petrus dargestellt, der Jesus nachfolgt (Joh 18,15). Im mittleren Bildteil findet sich wiederum Petrus, hier im Gespräch mit einer – durch Titulus kenntlich gemachten Person – nämlich einer Dienerin bzw. einer Türhüterin (HOSTIARIA). Diese fragt Petrus (Joh 18,17), ob er nicht zur Gefolgschaft Jesu gehöre. Die Bildberschrift thematisiert die Verleugnung des Petrus (PETRUS HIC NEGAT), der krhende Hahn weist auf das von Jesus vorhergesagte Zeichen (Joh 13,38) seiner Verleugnung hin. Im unteren Bildteil wird Jesus gegeißelt. Mit einer Zeigegeste weist Pilatus, der durch einen Titulus (PILATUS) versehen ist, auf das Geschehen. Die Inschrift im Balken (ISTE FLAGELLAT) verdeutlicht, dass dies auf seine Veranlassung (Joh 19,1) geschieht.

Vergleicht man nun dieses Bild mit dem Johannesevangelium, so finden sich zahlreiche Unstimmigkeiten zwischen Bild- und Textebene: Nach dem Johannesevangelium wird Jesus zuerst zu Hannas und dann zu Kajaphas (Joh 18,13.24) geführt. Die anderen drei Evangelien erwähnen Hannas nicht. Allerdings berichtet das Johannesevangelium nicht davon, dass sich Hannas das Gewand zerreißt. Dieses Motiv überliefern nur das Matthäus- und Markusevangelium (Mt 26,65 bzw. Mk 14,63), wobei Matthäus den Namen Kajaphas erwähnt, während Markus nur vom Hohenpriester spricht.

Deutet man die dargestellte Haltung des Petrus, so sitzt dieser am Boden, während sich die Dienerin zu ihm hinabbeugt. Dieses Motiv stammt wiederum nicht aus dem Johannesevangelium, sondern aus den synoptischen Evangelien (Mt 26,69; Mk 14,54.66ff., Lk 22,55). Dort gelangt Petrus unbemerkt in den Hof des Hohenpriesters und setzt sich an ein Feuer, wo er von einer Dienerin angesprochen wird. Im Johannesevangelium hingegen wird Petrus bereits von der Türhüterin (Joh 18,17:

---

<sup>255</sup> S. o. S. XX-XX.

<sup>256</sup> Zur Bildbeschreibung vgl. Franz J. Roning, Erläuterungen zu den Miniaturen des Egbert-Codex, in: Franz, Egbert-Codex (wie Anm. 1), S. 78-188, bes. S. 156-160.

*ancilla ostiaria*) angesprochen, während er von einem nicht näher benannten anderen Schüler Jesu in den Hof hineingelassen wird. Wie im Fall des Hannas im oberen Bilddrittel, bei dem es sich nach der ikonographischen Tradition um Kajaphas handelt, wird also auch hier im Bild durch die Beigabe eines Titulus die Dienerin als *hostiaria* (Joh 8,16) ausgewiesen und somit eine Kongruenz zwischen Text und Bild hergestellt. Lediglich in der Darstellung der Geißelung stimmen das Matthäus-, Markus- und Johannesevangelium überein: Sie berichten alle nur sehr kurz, dass Pilatus – wie in diesem Bild dargestellt – die Geißelung veranlasst habe (Mt 27,26; Mk 15,15; Joh 19,1).

Die Unstimmigkeiten zwischen Text- und Bildebene lassen sich nach Franz J. Ronig durch einen Vergleich mit einem ähnlichen Bild im *Bremer Perikopenbuch*,<sup>257</sup> das ursprünglich aus Echternach stammt und mit dem *Egbert-Codex* verwandt ist, erklären. Dort befindet sich dieses Bild am Anfang der Passionserzählung nach dem Markusevangelium. Das Motiv des Hohenpriesters, der sich das Hemd zerreißt, passt demnach zu diesem Evangelium. Der im *Egbert-Codex* hinzugefügte Name ANNAS deutet hingegen auf einen Versuch, das Bild in Übereinstimmung mit dem Johannesevangelium zu bringen. So ließen sich auch die ‚Inschriften‘ in den Querbalken erklären, die sonst in keiner anderen Miniatur des *Egbert-Codex* vorkommen. Auch sie sind als zusätzliche Versuche zu verstehen, im Nachhinein das Bild mit dem Text in Übereinstimmung zu bringen. Dennoch ist dieser Deutung hinzuzufügen, dass auch das Bild im *Bremer Perikopenbuch* aufgrund der Bildinschriften sich nicht reibungslos in den Kontext des Markusevangeliums fügt. So findet sich eine Inschrift zur Verhörszene, die den Hohenpriester als Kajaphas ausweist, eine Information, die nur über das Matthäus- oder Lukasevangelium verfügbar ist, während die Dienerin auch in diesem Verwendungszusammenhang als HOSTIARIA bezeichnet wird, wie sich dies jedoch nur im Johannesevangelium findet. Obwohl dieses Bild im *Bremer Perikopenbuch* auf der ikonographischen Ebene kongruent zum Markusevangelium und damit zu seinem Verwendungszusammenhang gewesen wäre, wird es über die Inschriften zugleich auf mehrere Evangelien bezogen. Dies lässt sich m.E. nur dadurch erklären, dass die Wahrnehmung des Lebens Jesu immer auch zu einem gewissen Teil harmonisierenden Tendenzen folgt, indem versucht wird, die vierfache Erzählung als eine Geschichte zu begreifen.

---

<sup>257</sup> Ronig (wie Anm. 256), S. 158 mit Abb. aus der Handschrift (= Bremen, Staatsbibliothek Hs. b. 21, fol. 49v.), befindet.

Das Beispiel des Bildes aus dem *Egbert-Codex* zeigt, dass diese Vierzahl der Evangelien Uneinheitlichkeiten und Divergenzen mit sich bringt, die – so geben die Korrekturversuche durch die Beschriftungen im Bild zu erkennen – offensichtlich auch Irritationen hervorrufen können. Dieser Umstand ist als Problemstellung seit den Anfängen der christlichen Theologie wahrgenommen worden, da sie die christliche Lehre in ihrer Glaubhaftigkeit angreifbar machte.

Um so erstaunlicher ist es vielleicht, dass sich dennoch die Vierzahl der Evangelien etablieren konnte. Dieser Prozess, der als Kanonisierung<sup>258</sup> bezeichnet wird, geschieht zunächst nicht intentional. So gibt es etwa nicht eine Synode in den ersten Jahrhunderten, die die vier Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes verbindlich festgelegt hätte. Letztlich ist es eine noch immer ungeklärte Frage, weshalb sich diese Texte durchsetzen konnten, war doch die Situation christlichen Schrifttums in den ersten Jahrhunderten gekennzeichnet durch einen Sammlungs- und Verdrängungsprozess gleichermaßen: So zeigt sich anhand der Evangelien, dass ältere Quellen zwar übernommen und bearbeitet wurden, jedoch als eigenständige Texte verloren gingen. In der Briefliteratur hingegen wurde nach dem Vorbild bereits bestehender Briefe – wie im Falle der sogenannten Deuteropaulinen (Kolosser-, Epheser-, 1. Thessalonicherbrief sowie die Pastoralbriefe) – weitere unter dem Namen der anerkannten Autorität des Paulus verfasst und beibehalten. Insgesamt lässt sich also feststellen, dass die Textproduktion noch sehr offen war. Dies änderte sich durch die Auseinandersetzungen, die sich zwischen den sich unterschiedlich entwickelnden christlichen Strömungen ergaben. Insbesondere das Auftreten gnostisch orientierter Gruppierungen im 3. und 4. Jahrhundert führte zu Abgrenzungen der Großkirche, die mit dem Prozess des verbindlichen Festschreibens der als christlich anerkannten Schriften einherging. So galt es insbesondere, Versuche wie etwa des Markion, der die Einheit von Altem und Neuem Testament aufgab nur noch ein umgearbeitetes Lukasevangelium in seinen Gemeinden verwenden ließ, abzuwehren. In diesem Abgrenzungsprozess fand zugleich ein Selektionsprozess statt, in dem nach echten, Autorität beanspruchenden und damit wahren Texten und unechten bzw. falschen Texten unterschieden wurde.

Als ein frühes Zeugnis eines Kanonbewusstseins wird der sogenannte *Kanon Muratori* (Ende 2. Jh.) gesehen, der eine erste Liste mit neutestamentlichen Schriften darstellt. Als erste offizielle Festlegung eines endgültigen Kanons gilt jedoch der

---

<sup>258</sup> Vgl. Hermann von Lips, *Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung*, Zürich 2004 (Zürcher Grundrisse zur Bibel).

Osterbrief von Papst Athanasius aus dem Jahre 367 n. Chr. Gleichwohl lassen sich immer noch besonders innerhalb der Briefliteratur unterschiedliche Sammlungen ausmachen.

Das Festschreiben des Viererkanons als Abgrenzung von als unecht gewerteten Schriften entlastete jedoch nicht von der Problematik der Vielstimmigkeit. Dies machte eine Auslegungspraxis notwendig, die Vielstimmigkeit und den Anspruch auf Wahrheit miteinander in Einklang zu bringen suchte. In den Argumentationen der christlichen Theologen begegnet hierzu der Verweis auf die göttliche Inspiration, die die Einheit der Schrift trotz unterschiedlicher Autoren und vermeintlicher inhaltlicher Widersprüchlichkeiten gewährleiste. Besonders im Hinblick auf den Umgang mit Divergenzen auf der Sachebene etabliert sich ein Modell der Unterscheidung zwischen historischem Wortsinn und dem verborgenem, nur spirituell zu erfassenden Sinn.

So findet sich bereits bei Origenes, also noch in der Frühzeit der Kanonisierung, die Ausgestaltung der allegorischen Schriftauslegung mit der Unterscheidung dieser Sinnebenen.<sup>259</sup> In der Auseinandersetzung mit dem Heiden Kelsos, einem scharfen Kritiker der christlichen Lehre, erläutert Origenes am Beispiel der unterschiedlichen Anzahl der Engel am Grab Jesu, dass ein tieferes Verständnis der Schriften nur jenseits des historischen Wortsinns möglich sei. Während es auf der Ebene des *sensus historicus* durchaus zu Unterschieden kommen könne, sei die Wahrheit der Schrift insgesamt hiervon nicht berührt. Diese Wahrheit ist nun nicht auf der Ereignissebene zu suchen, sondern bezieht sich auf die theologische Aussage, die durch den Heiligen Geist (*pneuma*) inspiriert sei. Dass dies wiederum eine anspruchsvolle Aufgabe für die Exegese darstellt, gibt auch Origenes zu bedenken, wenn er in der Entgegnung auf Kelsos die in den Evangelien unterschiedlich berichtete Anzahl der Engel als „ein Sinnbild“<sup>260</sup> für die Auferstehung deutet, die sich nur dem theologisch versierten Leser erschließe.<sup>261</sup>

Die Umgangsweise des Origenes mit Widersprüchen innerhalb der Evangelien zeigt sich auch an seiner Deutung einer Blindenheilung, die in den Evangelien nach Matthäus (Mt 20,29-34), Markus (Mk 10,46-52) und Lukas (Lk 18,35-43) in unterschiedlicher Weise überliefert ist. Während es bei Matthäus zwei Blinde sind, die Jesus heilt, ist es

---

<sup>259</sup> Vgl. Hörner (wie Anm. 12), S. 285-295, sowie Merkel, Widersprüche (wie Anm. 229), S. 94-121.

<sup>260</sup> Origenes, Gegen Kelsos, V,56. Zitiert nach: Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, aus dem Griechischen übers. v. Paul Koetschau, 2. Teil, Buch 5-8 (Bibliothek der Kirchenväter), München 1927, S. 81.

<sup>261</sup> Merkel, Widersprüche (wie Anm. 229), S. 98.



bei Markus und Lukas nur einer, der im Fall des Markusevangelium auch namentlich genannt wird. Origenes erklärt zu dieser Stelle Folgendes:

Wenn wir nämlich glauben, daß die Evangelien genau und unter dem Beistand des Hl. Geistes aufgeschrieben wurden, wenn ihre Schreiber sich in ihrer Erinnerung nicht getäuscht haben, dann ist Folgendes klar:

Da es unmöglich bei ein und demselben Besuch (in Jericho) wahr sein kann, daß zwei Blinde geheilt wurden und einer, wird bei Matthäus von einem anderen Besuch berichtet als bei Markus, wiederum von einem anderen bei Lukas, wie man aufgrund der zu den anderen bestehenden Unterschieden mit Zuversicht behaupten kann, wenn man die Sache genau angeschaut hat. Und es ist gar nicht verwunderlich, daß etwa einer von den Bewohnern Jerichos, der die erste Heilung beobachtet hatte, dann durch dieselben Worte und dieselbe Bitte und an derselben Stelle geheilt werden sollte. Und so könnte wohl jemand behaupten, daß auch der geheilte Blinde im Lukas-Evangelium wiederum ein anderer ist. Wer jedoch in diesen Dingen eine tiefere Auslegung sucht, wird sagen, daß in den verschiedenen Texten ein und dasselbe Ereignis dargestellt ist.<sup>262</sup>

Bei seiner Erklärung sucht Origenes zunächst nach einer rational nachvollziehbaren Lösung für diese Unterschiede. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass es gute Gründe geben könnte, dass die Erzählungen trotz großer Ähnlichkeiten in der Darstellung der Evangelisten jeweils auf verschiedene Ereignisse rekurrierten. Ähnlich wie bei der Szene der Frauen am Grab hinsichtlich der unterschiedlichen Anzahl der berichteten Engel sucht Origenes nach Möglichkeiten, die Unterschiede so zu deuten, dass eine widerspruchsfreien Lektüre denkbar ist. Dieses Bemühen steht bei Origenes aber keinesfalls im Vordergrund. Sowohl bei der Grabesszene wie bei der Blindenheilung macht er deutlich, dass sich der Sinn der Texte auf der Ebene des *sensus historicus* allein nicht erschließt. Für die überlieferten Blindenheilungen liegt der *sensus allegoricus* für Origenes in der Zuwendung Gottes zu den Menschen. Dieser hinter der Einzelerzählung liegende tiefere Sinn bildet in dieser Auslegungsweise eine Einheit über die Uneinheitlichkeit der Überlieferung hinaus.

Einen ähnlichen Ansatz findet man bei Augustinus, dessen Schrift über die Übereinstimmung der Evangelien (*De consensu euangelistarum*) aus dem Jahre 400 n. Chr. die bisherigen Bemühungen der unterschiedlichen Erklärungsversuche zusammenfasst und systematisiert.<sup>263</sup> Wie Origenes versucht Augustinus, eine

---

<sup>262</sup> Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, eingeleit., übers., u. m. Anm. vers. v. Hermann J. Vogt, 2. Teil, Stuttgart 1990, S. 184-185.

<sup>263</sup> Vgl. Helmut Merkel, Art. „Consensu euangelistarum (De-)“, in: Augustinus-Lexikon, Bd. 1 (1986-1994), Sp. 1228-1236, sowie ders., Widersprüche (wie Anm. 23), S. 218-261, bes. S. 250ff. Eine direkte

Übereinstimmung der vier Evangelien von einem übergeordneten Standpunkt her zu denken. Unterschiede bestehen danach nicht in der Sache (*res*), sondern allenfalls in der Darstellung: *evangelistarum locutiones varias, sed non contrarias*.<sup>264</sup> Dass diese Verschiedenheit sogar nützliche Aspekte haben kann, da unterschiedliche Darstellungsweisen zu mehr Erkenntnis führen könnten, behauptet Augustinus an anderer Stelle:

[...] quae diversitas locutionem ad hoc etiam utilis est, ne uno modo dictum minus intellegatur et aliter, quam se res habet, interpretatur.<sup>265</sup>

Die Vereinbarkeit von Widersprüchen gelingt Augustinus vor allem dadurch, dass er sie eben nicht als Widersprüche begreift. Dies hängt wiederum damit zusammen, dass Augustinus an die direkte Verbalinspiration der Schriften glaubt. In den Evangelien fände sich das, was Christus von seinen Taten und Worten überliefert haben wollte. Dies hätte er den Evangelisten, als ob er es mit eigener Hand geschrieben hätte, befohlen aufzuschreiben:

Quidquid enim ille [= Christus] de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis [= evangelistis] tamquam suis manibus imperavit.<sup>266</sup>

Durch diese Form der Dogmatisierung der Schriften kann es für Augustinus letztlich keine Widersprüche geben, da er menschlichen Einfluss auf die Gestaltung der Schriften ausschließt.

#### 4.2. Die Evangelienharmonie als Lösungsansatz im Streben nach der einen Wahrheit

Der Kanonisierung der Vierzahl der Evangelien sowie den verschiedenen exegetischen Modellen, die Einheitlichkeit der Evangelien trotz Unterschiedlichkeit zu denken, steht die Evangelienharmonie entgegen. Diese literarische Form versucht, die Einheitlichkeit der Evangelien auf der unmittelbaren Textebene herzustellen. Statt der vier getrennten

---

Abhängigkeit des Augustinus von Origenes lässt sich aber wohl nicht nachweisen und gilt – da Augustinus kaum Griechischkenntnisse hatte – eher als unwahrscheinlich.

<sup>264</sup> Augustinus, cons. eu. II, 12,29.

<sup>265</sup> Augustinus, cons. eu. II 14,31.

<sup>266</sup> Augustinus, cons. eu. I, 2,4.

Evangelien bietet die Harmonie nur einen Text. Dass diese Form sehr erfolgreich war, zeigt das Beispiel des *Tatian*. Immerhin ersetzte er in Teilen der Ostkirche die vier Evangelien und wurde erst im Zuge der sich verfestigenden Kanonisierungsbemühungen verdrängt.<sup>267</sup>

Vor dem Hintergrund des Streits um die Wahrheit der christlichen Botschaft, zu deren Problem eben die Vielheit der Überlieferung der Berichte von Jesus von Nazaret gehört, deutet die Tatianforschung die Autorabsicht des Tatian.<sup>268</sup> Dessen Anliegen sei es gewesen, einen Text zu erstellen, der frei von Widersprüchen sei und ein geordnetes Ganzes darstelle. In der Ordnung des Textes solle zugleich die göttliche Ordnung erkennbar sein.

Diese These ist vor allem durch die Lektüre eines weiteren Textes, der *Oratio ad Graecos*, die ebenfalls dem Tatian zugeschrieben wird, beeinflusst.<sup>269</sup> In diesem Text wird wie bei Justin der Wunsch nach Einheitlichkeit, die die göttliche Vollkommenheit repräsentiere, formuliert.<sup>270</sup> Angesichts einer zersplitterten Götterwelt der nichtchristlichen Umwelt, die unzählige regionale und lokale Unterschiede aufweise, und einer in verschiedenen Schulen unterteilten Philosophie gewähre die christliche Religion das Prinzip der Einheitlichkeit. Während die heidnische Welt als unharmonisch charakterisiert wird, sei die christliche Religion durch Harmonie gekennzeichnet.

Tjitze Baarda überträgt nun diesen Gedankengang der *Oratio ad Graecos* auf den Tatian als Autor der Evangelienharmonie. Er folgert, dass angesichts des Anspruchs, dass Einheit und Harmonie Charakteristika der christlichen Religion seien, Tatian die zersplitterten Evangelien durchaus als Problem gesehen habe. Als Konsequenz habe

---

<sup>267</sup> So berichtet Theodoret (wahrscheinl. 393 – 466) in seinem Überblick zu den ihm geläufigen Häresien seiner Zeit (*Haereticarum fabularum compendium*, I,20), dass er noch 200 Exemplare der Evangelienharmonie des *Tatian* aufgetrieben und vernichtet habe und sie dann durch die vier Evangelien ersetzen habe lassen. Vgl. Christian Pesch, Über Evangelienharmonien, in: NKZ 5 (1894), S. 221-244, hier S. 227.

<sup>268</sup> Vgl. Petersen (wie Anm. 3), S. 72-76.

<sup>269</sup> Vgl. Martin Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960. Darauf Bezug nehmend: Tjitze Baarda, *Diaphonia-Symphonia. Factors in the Harmonisation of the Gospels, especially in the Diatessaron*, in: Ders., *Essays on the Diatessaron*, hg. v. S. J. Noorda, Kampen 1994, S. 29-47. Sämtliche Forschungsansätze (bis in die 1990er Jahre) fasst Petersen (wie Anm. 3), Kap. 2, III. *Tatian's Theology and the Diatessaron*, S. 72-83, zusammen. Von Petersen sind auch die biographischen Daten zu Tatian übernommen, die er wie folgt angibt: wahrscheinlich um 120 geboren, nach Konversion zum Christentum und Wanderschaft ab 150 in Rom bis zum Tod Justins um 172, danach Rückkehr nach Syrien und Tod um 180-190.

<sup>270</sup> Vgl. Petersen (wie Anm. 3), S. 69f.

Tatian die Zusammenführung der unterschiedlichen Evangelien zu einem harmonischen Text im Sinne der Sichtbarmachung göttlicher Ordnung verstanden.

Zudem sieht Baarda den Tatian als ‚besseren‘ Historiker. So wird in der *Oratio ad Graecos* Kritik an den griechischen Historikern geäußert, denen es nicht einmal gelungen sei, das Geburtsjahr Homers zu bestimmen. Daher sei die griechische Geschichtsschreibung als unwahr zu werten. Mit der Evangelienharmonie – so glaubt Baarda – setze Tatian seine eigene Geschichtsschreibung dagegen, deren Wahrheit durch die Einheitlichkeit in der Darstellung gesichert sei. Baarda folgert insgesamt für den Tatian:

The Diatessaron was a careful attempt to create *one* historical account of the words and deeds of Jesus, as far as they could be reconstructed on the basis of the memoirs of the apostles contained in the various Gospels, predominantly those which later on have received a canonical status. The basic idea of the harmony was that truth becomes visible in unity and harmony. The sources contained discrepancies and contradictions, but by using historical methods the historian could demonstrate that one universal biography of Jesus could be created which solved the diaphonia of the sources in the symphonia of a harmony.<sup>271</sup>

Nach dieser Einschätzung wäre die Harmonie des Tatian ein Gegenkonzept zu einer allegorischen Schriftauslegung des Origenes wie auch zum Konsensgedanken des (freilich späteren) Augustinus. Während es den beiden Letzteren darum ging, Wege des Verständnisses aufzuzeigen, dass die Wahrheit der Texte nicht in Frage stehe, zeige sich für den Harmonisten die Wahrheit jedoch erst wieder in der Zusammenführung der Texte, durch die Widersprüche tatsächlich beseitigt würden.

Auch wenn man der Deutung der Autorabsicht, wie sie Baarda vornimmt, aufgrund der ungesicherten Autorschaft der Evangelienharmonie *Tatian* mit Vorsicht begegnen mag, wird man dennoch nicht in Abrede stellen, dass die Entstehung dieses Textes im 2. Jahrhundert wohl nur im Kontext um die Auseinandersetzung der vierfachen Evangelienüberlieferung anzusiedeln ist.

Für die Rezeption des *Tatian* im 9. Jahrhundert werden diese Aspekte so jedoch nur eingeschränkt ihre Geltung behalten haben. So zeigt sich an der umfangreichen Verwendung der Marginalien in der Fuldaer wie in der St. Galler Handschrift nahezu eine gegenläufige Bewegung zur Harmonisierung, schließlich machen die Marginalien die dem harmonisierten Text zugrundeliegende vierfache Textüberlieferung wieder

---

<sup>271</sup> Baarda (wie Anm. 269), S. 46.

sichtbar.<sup>272</sup> Während die vierfache Überlieferung der Jesusgeschichte im 2. Jahrhundert als der Wahrheit abträgliche Eigenschaft angesehen werden konnte, zeigt sich in den Kanonzahlen in der Handschrift des 9. Jahrhunderts die besondere Dignität als Evangelientext, der immer nur als vierfacher Text Bestand hat. Die nachfolgende Untersuchung zur Kompositions- und Erzählweise im *Tatian* dient daher auch dem Ziel, das spezifische Interesse an diesem Text im 9. Jahrhundert zu erhellen.

#### 4.3. Die vier kanonischen Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes

Im Folgenden werden in kurzer Form die Überlieferungs- und Abhängigkeitsverhältnisse der vier kanonischen Evangelien dargestellt, da dies wiederum einen Rückschluss auf ihre Verwendung im *Tatian* erlaubt.

Gegenüber den sogenannten synoptischen Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas erweist sich das Johannesevangelium am unabhängigsten. Es hat nur wenige mit den synoptischen Evangelien gemeinsame Perikopen und zeigt sich insbesondere in der theologischen Sprache als eigenständig.<sup>273</sup> Dieses Evangelium gilt zudem als das jüngste.<sup>274</sup>

Bei den Synoptikern hingegen gibt es vielfach Parallelüberlieferungen, die von der Mehrheit der Bibelwissenschaftler durch die Zweiquellentheorie<sup>275</sup> zur Entstehung der Evangelien erklärt werden. Danach ist das Markusevangelium als das älteste der Evangelien Vorlage für Lukas und Matthäus.<sup>276</sup> Neben dieser Quelle benutzten Matthäus und Lukas eine weitere gemeinsame Quelle, die sogenannte Logienquelle. Diese existiert nicht mehr und kann nur aufgrund von Gemeinsamkeiten bei Matthäus und Lukas rekonstruiert werden. Für die Markuspriorität, also die Annahme, dass das

---

<sup>272</sup> S.o. S. XX.

<sup>273</sup> Vgl. Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 2., verb. Aufl. Leipzig 2000 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 4), S. 20-25.

<sup>274</sup> Die Bestimmung des Entstehungszeitraumes der Evangelien ist nicht unproblematisch, da es kaum konkrete Daten gibt. Die Datierungen hängen von einer Vielzahl von Einzelindizien (z. B. Rezeptionsgeschichte, überlieferte Textzeugen) ab, die durchaus unterschiedliche Schlüsse zulassen. Vgl. Schnelle, *Einleitung* (wie Anm. 66), S. 487. Er datiert die Entstehungszeit für das Johannesevangelium auf 100-110 n. Chr.

<sup>275</sup> Vgl. Schnelle, *Einleitung* (wie Anm. 66), S. 182-194. Dort wird auch auf andere Entstehungstheorien verwiesen. Für diesen Zusammenhang erweist sich die Zweiquellentheorie als durchaus plausibel.

<sup>276</sup> Schnelle gibt als Entstehungszeit für Markus „kurz vor oder kurz nach 70 n. Chr.“ an (ders., *Einleitung* [wie Anm. 66], S. 218-219), für Matthäus und für Lukas jeweils „um 90 n. Chr.“ (ebd., S. 238 u. 259).

Markusevangelium das älteste Evangelium ist, spricht vor allem die weitgehende Beibehaltung der markinischen Anordnung der einzelnen Erzählungen bei Matthäus und Lukas, sofern sie dessen Stoff übernehmen. Zudem lassen sich viele Texte aus dem Markusevangelium nachweisen, die Matthäus und Lukas sowohl sprachlich wie inhaltlich verbessert bzw. erweitert haben. Ein weiteres Argument für die Markuspriorität ist der erweiterte Stoffumfang des Matthäus- und Lukasevangeliums, entsprechend der textkritischen Regel, wonach die *lectio brevior* im Allgemeinen auch die ältere sei. Neben den gemeinsamen Quellen von Markusevangelium und Logienquelle haben Matthäus und Lukas jeweils Texte, die keine Parallelen mit den anderen Evangelien aufweisen und daher als Sondergut<sup>277</sup> eingeordnet werden. Ein Problem für die Zweiquellentheorie ist, dass auch Markus – zwar nur in sehr geringem Umfang – Sondergut aufweist, also Textteile, die weder bei Lukas noch bei Matthäus verwendet werden. Für diese Auslassung von Markustexten werden inhaltliche und überlieferungsgeschichtliche Gründe angegeben.<sup>278</sup>

#### 4.4. Möglichkeiten der Evangelienharmonisierung

Das komplexe Ineinander von Einheit in Unterschiedlichkeit der Evangelien visualisieren eindrücklich die Kanontafeln, die – wie bereits gezeigt – auch im *Tatian* eine große Bedeutung haben. Ihre erste Aufgabe ist wohl im Zusammenhang mit den eusebianischen Zahlen die Sicherung des Textes. Sie erfüllen damit die Funktion der Textautorisation. Auf den zweiten Blick enthüllen sie aber auch das komplexe Gefüge von Gemeinsamkeit und Unterschiedlichkeit im Aufweis der Parallelen bzw. von Einzelüberlieferung oder Sondergut. Die architektonischen Umrahmungen der Zahlenkolumnen, die zumeist die Gestalt von Tempeldächern auf Säulen aufweisen,

---

<sup>277</sup> Zum Umfang des Sondergutes vgl. Schnelle, Einleitung (wie Anm. 66), S. 184 u. 187-189, sowie die Einteilung nach: Synopse zum Münchener Neuen Testament. Für das Collegium Biblicum München e.V. hg. v. Josef Hainz, 2. durchgesehene u. neu bearb. Aufl., Düsseldorf 1998.

<sup>278</sup> Vgl. Schnelle, Einleitung (wie Anm. 66), S. 184-187. Die Auslassung z.B. von Mk 3,20f., in der Jesu Verwandte ihn für wahnsinnig halten, könnte nach Schnelle für anstößig gehalten worden sein. (Diese Verse fehlen auch im *Tatian*.)

Hinsichtlich der Überlieferungsgeschichte wird vermutet, dass Matthäus und Lukas zur Abfassung ihrer Evangelien eine bearbeitete Fassung des Markusevangeliums – Deuteromarkus genannt – benutzten. Diese These wird insbesondere durch die Beobachtung gestützt, dass es zwischen Matthäus und Lukas bezüglich des von ihnen übernommenen Markustextes eine Reihe von Gemeinsamkeiten hinsichtlich kleinerer Bearbeitungen gibt, die im heutigen Markusevangelium fehlen. Diese Gemeinsamkeiten – *minor agreements* – lassen sich kaum durch Zufall erklären.

betonen zudem die Zugehörigkeit aller Textteile zu einem großen Gesamttext. Während die Kanontafeln in ihrer algebraischen Darstellungsweise die Gesamtheit des Textes anschaulich repräsentieren, ist dies im Prozess des Lesens der Texte selbst weitaus komplizierter. Versucht man anhand der Stellenkonkordanzen, welche als Marginalien den Bibeltext bis heute begleiten, die entsprechenden Vergleichstexte zu finden, so ist dies selbst bei modernen Ausgaben immer ein mühsamer Such- und Findeprozess.

Hierauf wiederum reagieren die sogenannten Synopsen. Die Methode, den Text in Spalten parallel anzuordnen, ist bereits teilweise in der Alten Kirche, insbesondere aber in der Neuzeit angewendet worden.<sup>279</sup> Die Synopse, die das vergleichende Lesen der Evangelien ermöglicht, ist ein unverzichtbares Arbeitsinstrument in den Bibelwissenschaften. Besonders durch diese Arbeitsweise zeigen sich literarische Abhängigkeiten sowie Unterschiede der Evangelien. Jedoch zeigen sich auch hier schnell Grenzen: Denn nur die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas lassen sich einigermaßen parallel anordnen, weshalb sie auch den Beinamen „synoptisch“ erhielten. Dennoch gibt es auch bereits bei diesen Evangelien Probleme, etwa wenn es um die Einfügung von Sondergut geht oder auch wenn bei Matthäus und Lukas die gemeinsam benutzten Quellen doch ganz unterschiedlich bearbeitet wurden. Zudem weicht das Lukasevangelium in der Erzählfolge weitaus mehr vom Markusevangelium ab als das Matthäusevangelium. Will man daher eine Synopse mit paralleler Anordnung anfertigen, so muss man sich zumindest für einen Leittext entscheiden, dem die anderen Texte zugeordnet werden. Dies bedeutet vielfach, dass die Erzählfolge der Evangelien, die nicht Leittext sind, nicht beibehalten werden kann. Die größten Schwierigkeiten bereitet naturgemäß die Einordnung des Johannesevangeliums in den Rahmen der synoptischen Evangelien.

Auch die Evangelienharmonie ist als ein Versuch anzusehen, die verschiedenen Textbeziehungen unter den Evangelien zu ordnen. Anders als Kanontafeln oder Synopse versucht sie jedoch, eine tatsächliche Einheit des Textes herzustellen. Dafür müssen zumindest zwei Beweggründe angenommen werden: Zum einen das Empfinden, dass die vier Evangelien als einzelne Texte unvollständig sind, und zum anderen, dass eine Vollständigkeit grundsätzlich wieder herstellbar ist. Angesichts der Wahrnehmung von Widersprüchlichkeiten unter den Evangelien muss die

---

<sup>279</sup> Vgl. Rudolph Hoppe, Art. Synopse, Synoptiker, Synoptische Frage, in <sup>3</sup>LThK, Bd. 9 (2000), Sp. 1196-1199. So ist bereits von Eusebius überliefert, dass er parallele Stellen der Evangelien zusammenstellte, um ein vergleichendes Lesen zu ermöglichen. Die erste neuzeitliche Synopse geht auf J.J. Griesbach (1776) zurück, hier dann insbesondere im Zusammenhang mit der neuzeitlichen Exegese und der nun einsetzenden Literarkritik.

Einschätzung, dass diese vier Texte sich gegenseitig ergänzen können, überwogen haben.<sup>280</sup> Die Einheitlichkeit der unterschiedlichen Texte wird nun nicht – wie in der Theologie des Kanons – auf einer höheren Ebene angesiedelt: Während der Kanon jedem einzelnen Evangelium einen authentischen Zugang zu Jesus Christus zubilligt, der aber nur im Gesamt der Vier vollständig ist, versucht die Harmonie, die Einheitlichkeit auf der unmittelbaren Textebene herzustellen. Überblickt man die Geschichte dieser Gattung, die zwar keine ungebrochene Kontinuität aufweist, aber immer wieder eine Renaissance erlebte, so zeigt sich eine große Vielfalt der überlieferten Harmonien hinsichtlich ihrer Vorgehensweise: Neben Harmonien, die einfach nur den Text der vier Evangelien unvermischt aber thematisch geordnet darstellen und damit die gesamte Textmenge der getrennten Evangelien bewahren, gibt es Harmonien, die die vier Texte zu einem neuen Text zusammensetzen und dabei in unterschiedlicher Weise auf Teile der vier Ausgangstexte verzichten.

In ihrer Arbeit zur Geschichte der Evangelienharmonie im deutschen Sprachraum hat Petra Hörner ein Instrumentarium zur Beschreibung dieser verschiedenen Harmonisierungsmöglichkeiten entwickelt. Grundsätzlich unterscheidet sie zwischen *Exklusion*, *Kontamination* und *Separation*.<sup>281</sup> Bei der Methode der *Exklusion* entscheidet sich der Autor oder Verfasser<sup>282</sup> einer Evangelienharmonie im Falle von Parallelen unter den einzelnen Evangelien für eine einzige Variante. Die übrigen Varianten werden in die Harmonie nicht miteinbezogen. Zur *Kontamination* von Texten kommt es hingegen, wenn ein Autor Parallelberichte zu einer Erzählung zusammenfügt. Dabei zeigen sich vier Vorgehensweisen, nämlich *omittierend*, *alternativ*, *additiv* oder *komplementär*. Lässt der Autor einzelne Elemente der Parallelüberlieferung ersatzlos weg, spricht Hörner von omittierender Methode. Wählt der Autor bei Parallelberichten aus mehreren Varianten nur eine aus, geht er alternativ vor. Im Gegensatz zur reinen Addition, in der die Textteile ohne Veränderungen aneinander gereiht werden, vermeidet die omittierende und alternative Methode Divergenzen und Widersprüche. Dabei wird die Unvollständigkeit der Harmonie gegenüber dem Textvolumen der einzelnen Evangelien in Kauf genommen. Eine komplementäre Vorgehensweise zeigt sich nach Hörner, wenn

---

<sup>280</sup> Wunsch (wie Anm. 3), S. 626.

<sup>281</sup> Hörner (wie Anm. 12), S. 44. Vgl. zum gesamten Abschnitt ebd. S. 42-53.

<sup>282</sup> Der Begriff „Autor“ ist – wie das Beispiel *Tatian* zeigt – nicht unproblematisch. Zwar gibt es in der Tat Evangelienharmonien, die einer bestimmten Person als Urheber zugewiesen werden können – wie etwa Johannes Gersons *Monotessaron* –, vielfach handelt es sich aber auch um Texte, die ohne einen Autorbezug tradiert und verändert werden, wie etwa die zahlreich überlieferten mittelalterlichen Passionsharmonien. Zudem ist die Tätigkeit des Verfassers einer Harmonie im engeren Sinne beschränkt auf das Auswählen und Zusammensetzen von Textteilen der Evangelien.



Informationen aus einer anderen Überlieferung in einen Text hineingenommen werden, weil sie als Ergänzung verstanden wird. Unter *Separation* versteht Hörner schließlich die getrennte Wiedergabe von einzelnen Perikopen, die mehrfach überliefert werden. Weder wird auf einzelne Berichte verzichtet wie bei der Exklusion, noch kommt es zu Verbindungen von Parallelberichten zu einer Erzählung wie bei der Kontamination.

Über die Bestimmung, welche dieser drei Methoden in einer Evangelienharmonie angewendet werden, lässt sich folglich der Grad ihrer Harmonisierung bestimmen: Werden Texte eher durch reine *Separation* verbunden, so ähnelt diese Harmonie der getrennten Wiedergabe der Evangelien. Bei dieser Vorgehensweise bleiben Widersprüche und Mehrfachüberlieferungen erhalten. Ziel der Methode der Exklusion hingegen ist es, Widersprüchliches und Doppelungen zu vermeiden. Dies hat zur Folge, dass ein großer Teil des ursprünglichen Textvolumens verloren geht. Anders verhält es sich, wenn ein Autor Paralleltexte durch Kontamination verbindet. Hier wird der größte Grad an Harmonisierung erreicht, sofern alle vier Möglichkeiten der Kontamination in Betracht gezogen werden. Werden Texte sowohl additiv und komplementär, aber auch omittierend oder alternativ verbunden, deutet das darauf hin, dass der Autor möglichst viele Texte zusammenfügen und zugleich Widersprüche oder Mehrfachüberlieferungen vermeiden wollte.

Mit dieser Form der Textbeschreibung erfasst man natürlich eher formale Merkmale. Für eine erste Bestimmung der Arbeitsweisen im *Tatian* sind Hörners Kriterien gleichwohl erhellend. So ergeben sich aus der Auswertung der Übersichtstabelle (s. Anhang) zur Verwendung der Evangelien im *Tatian* folgende erste Beobachtungen: Nahezu der gesamte Text des Johannesevangeliums wurde in den *Tatian* aufgenommen. Auch das Sondergut der synoptischen Evangelien findet sich bis auf wenige Ausnahmen im *Tatian* vollständig wieder. Insbesondere die wenigen Verse aus dem Markusevangelium, die im *Tatian* erscheinen, sind zumeist auch Sondergut. Aus der Verwendung des Johannesevangeliums sowie des Sonderguts der übrigen Evangelien lässt sich folgern, dass eigenständige und unabhängige Überlieferungen zum größten Teil verwendet werden. Aus dieser Beobachtung erklärt sich im Umkehrschluss auch, dass das Markusevangelium im *Tatian* kaum wiederzufinden ist. Da das Markusevangelium wie bereits dargestellt als Vorlage für Matthäus und Lukas diente, weist es sehr viele Gemeinsamkeiten mit diesen beiden Evangelien auf, bleibt aber zumeist von der sprachlichen und inhaltlichen Ausgestaltung hinter den Bearbeitungen durch Matthäus und Lukas zurück. Offensichtlich führte dies dazu, dass das Markusevangelium kaum Berücksichtigung fand.

Hinsichtlich der Verwendung der parallelen Stellen in den synoptischen Evangelien lässt sich zudem Folgendes beobachten: Im *Tatian* wird entweder nur eine Variante benutzt (= *Exklusion*), dann zumeist aus dem Matthäusevangelium, oder es werden Parallelberichte zu einer Erzählung verbunden (= *Kontamination*). Dabei wird *komplementär* oder *omittierend* vorgegangen, aber zumeist nicht *additiv*. Daraus wird deutlich, dass Mehrfachüberlieferungen vermieden werden. D.h. gegenüber der ursprünglichen Textmenge der vier getrennten Evangelien ist der Tatiantext deutlich reduziert. Die zahlreichen Omissionen von Evangelienparallelen sowie das gehäufte Auftreten von Kontaminationen lassen einen hohen Harmonisierungsgrad und einen komplexen Text erwarten. In den folgenden Kapiteln werden diese formalen Beobachtungen auf der Ebene des Inhalts überprüft, um dadurch die spezifische Eigenart des Tatiantextes zu beschreiben.

## 4.5. Gliederung und Erzählverlauf des *Tatian*

### 4.5.1. Die Gliederung

Für den *Tatian* Fuldaer Prägung lässt sich sehr schnell zeigen, dass das Matthäusevangelium eine leitende Funktion bei der Gestaltung der Evangelienharmonie hat.<sup>283</sup> Während etwa insbesondere die Kapitel 1-12 des Johannesevangeliums neu aufgeteilt werden,<sup>284</sup> das Markusevangelium kaum und das Lukasevangelium nur vereinzelt verwendet wird, erscheint das Evangelium nach Matthäus durchweg in seinem ursprünglichen Erzählverlauf. Es bietet vielfach – und dies wird im Folgenden

---

<sup>283</sup> Vgl. u.a. Hontheim (wie Anm. 5), S. 207, sowie Hörner (wie Anm. 12), S. 42. Bereits Victor von Capua vertritt in seinem Vorwort diese Auffassung im Zusammenhang mit der Frage, ob Ammonius oder Tatian der Autor der ihm vorliegenden Harmonie sei. So habe Ammonius lediglich zum Matthäusevangelium Parallelstellen aus den anderen Evangelien hinzugefügt. Für die ihm vorliegende Harmonie stellt Victor jedoch fest, dass sie mit dem Lukasevangelium beginne, wenn sie auch größtenteils dem Matthäusevangelium folge: *hic uero / sancti lucae principia sunt adsumpta. licet ex maxima parte euangelio / sancti mathei reliquorum trium dicta coniunxerit* (Praefatio Victoris = Tat 2,4-6).

<sup>284</sup> Dies ändert sich ab Joh 13 bzw. Kap. 154. Dann wird das Johannesevangelium zumeist auch in der üblichen Reihenfolge übernommen. Allerdings gehört dieser Teil des Johannesevangeliums zum Bericht von der Passion Jesu, einem Teil, in dem alle Evangelien vom äußeren Handlungsgeschehen her die größten Ähnlichkeiten untereinander aufweisen. Die vielfache Einschätzung, dass das Johannesevangelium für den *Tatian* maßgeblich sei, beruht entweder auf einem Irrtum oder bezieht sich auf eine andere Fassung, die jedoch nie benannt wird. Zur Johannespräferenz vgl. Vogels (wie Anm. 31), S. 39f.; Altaner/Stuiber (wie Anm. 3), S. 72; Drobner (wie Anm. 3), S. 126; Wünsch (wie Anm. 3).

weiter verdeutlicht – den Rahmen, in den die anderen Texte der Evangelien integriert werden. Zur Beschreibung der inhaltlichen Strukturierung des *Tatian* dient daher ein Vergleich mit der Gliederung des Matthäusevangeliums.<sup>285</sup>

1. Gliederung des Matthäusevangeliums:

1,1-2,23	Vor- und Kindheitsgeschichte
3,1-4,11	Johannes; Taufe und Versuchung Jesu
4,12-22	Der Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu
4,23-25	Die Wirkung des ersten Auftretens
5,1-7,29	Die Bergpredigt
8,1-9,34	Die Wundertaten Jesu
9,35-11,1	Die Aussendungsrede
11,2-12,50	Heilungen, Streitgespräche
13,1-52	Die Gleichnisrede
13,53-17,27	Wanderungen in Galiläa
18,1-35	Die Gemeinderede als Abschluss der galiläischen Wirksamkeit
19,1-20,34	Auf dem Weg nach Jerusalem
21,1-25,46	Jesu Wirken in Jerusalem
26,1-28,20	Passion, Auferstehung und Erscheinung

Versucht man diese Gliederungsabschnitte des Matthäusevangeliums im *Tatian* wiederzufinden, ergibt sich folgende Kapitelaufteilung:

2. Gliederung des *Tatian*:

Kap. 1-12:	Mt 1,1-2,23	Vor- und Kindheitsgeschichte
Kap. 13-15:	Mt 3,1-4,11	Johannes; Taufe und Versuchung Jesu
Kap. 16-21:	Mt 4,12-22	Der Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu
Kap. 22-43:	Mt 4,23-25	Die Wirkung des ersten Auftretens
	Mt 5,1-7,29	Die Bergpredigt
Kap. 44:	Mt 9,35-11,1	Die Aussendungsrede
Kap. 45-69:	Mt 8,1-9,34	Die Wundertaten Jesu
	Mt 11,2-12,50	Heilungen, Streitgespräche
Kap. 70-77:	Mt 13,1-52	Die Gleichnisrede
Kap. 78-93:	Mt 13,53-17,27	Wanderungen in Galiläa
Kap. 94-99:	Mt 18,1-35	Die Gemeinderede als Abschluss der galiläischen Wirksamkeit
Kap. 100-115:	Mt 19,1-20,34	Auf dem Weg nach Jerusalem
Kap. 116-152:	Mt 21,1-25,46	Jesu Wirken in Jerusalem
Kap. 153-181	Mt 26,1-28,20	Passion, Auferstehung und Erscheinung

<sup>285</sup> Vgl. Schnelle, Einleitung (wie Anm. 66), S. 241. Diese Gliederung ist von mir um den Gliederungsabschnitt Mt 4,23-25: „Die Wirkung des ersten Auftretens“ ergänzt worden. Die Einteilung dieses Abschnitts findet sich auch bei Ingo Broer, Einleitung in das Neue Testament. Bd. 1: Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur, Würzburg 1998 (Die neue Echter-Bibel), S. 99-101.

Diese Gliederung gibt nicht exakt die Verteilung des Matthäusevangeliums im *Tatian* wieder. In kleinerem Umfang sind einzelne Verse aus dem Matthäusevangelium entgegen ihrer ursprünglichen Reihenfolge im *Tatian* verwendet worden. Eine größere Veränderung im *Tatian* gegenüber dem Matthäusevangelium wird aber in Kap. 44 ersichtlich: So wird die sogenannte „Aussendungsrede“ (Mt 9,35-11,1), in der Jesus seine Jünger zur Verbreitung des Glaubens auf den Weg schickt, direkt im Anschluss an die Bergpredigt (Mt 5,1-7,29) und vor die „Wundertaten Jesu“ nach Mt 8,1-9,34 gesetzt.

Bis auf diese wesentliche Ausnahme folgt der *Tatian* aber dem Matthäusevangelium. Zudem sind die einzelnen Gliederungsabschnitte des Matthäusevangeliums im *Tatian* zumeist gut nachvollziehbar und gehen mit Kapitelgrenzen einher.<sup>286</sup>

Auch wenn sich der *Tatian* in seinem Aufbau maßgeblich am Matthäusevangelium orientiert, stellt diese Evangelienharmonie dennoch nicht nur ein erweitertes oder ergänztes Matthäusevangelium dar. Im Zentrum der folgenden Untersuchung steht daher die Frage, in welcher Weise im *Tatian* Texte aus den anderen Evangelien in die thematische Ordnung des Matthäusevangeliums integriert werden und welche Auswirkung dies auf die Gesamtkonzeption der Harmonie hat.

#### 4.5.2. Der Erzählverlauf des *Tatian* im Überblick

##### (1) Kap. 1-12: Prolog, Vor- und Kindheitsgeschichte

Am Beginn des *Tatian* steht der gesamte Prolog des Lukasevangeliums, in dem vor allem die Autorabsicht dargelegt ist. Darauf folgen in Kap. 1 die ersten fünf Verse des Prologs des Johannesevangeliums, in dem es um das Wirken Gottes vor aller Zeit geht (*In principio / In anaginne*: Tat 25,16 = Siev. 1,1). Beide Texte haben in dieser Form keine Entsprechung im Matthäus- oder Markusevangelium.<sup>287</sup> Es folgen Teile der Kindheitsgeschichte Jesu aus dem Lukasevangelium, die wiederum singulär sind: Zunächst die Ankündigung der Geburt von Johannes mit der Verstummung des Vaters Zacharias (Kap. 2), darauf die Ankündigung der Geburt Jesu an Maria (Kap. 3), abgeschlossen durch die Geburt des Johannes und das Wiedererlangen des Sprechens von Zacharias (Kap. 4). Die lukanische Erzählung zeigt am Beispiel des Johannes, dass

---

<sup>286</sup> Aufgrund dieser Beobachtung wurden die Gliederungsüberschriften für die einzelnen Abschnitte des Matthäusevangeliums in der Übersichtstabelle zur Gliederung des *Tatian* (s. Anhang) übernommen.

<sup>287</sup> Vgl. die Einzelanalyse zu Prolog und Epilog, S. xx-xx.

Gott Wunderbares vollbringen kann und bereitet damit die Geburt Jesu vor. Nun unterbricht der *Tatian* die Lukaserzählung und setzt mit dem Anfang des Matthäusevangeliums ein (Kap. 5). Bei diesem steht am Anfang seines Evangeliums die Genealogie Jesu (Mt 1,2-17), die in einer linearen Folge von Abraham über die Könige Israels dargestellt wird. Sie zeigt, dass Jesus wahrer Jude und Sohn Davids ist.<sup>288</sup> Kombiniert werden diese Verse mit Teilen einer Genealogie, die das Lukasevangelium bietet (Lk 3,23-38). Lukas verfolgt nicht abwärts, sondern aufwärts die Geschlechterlinie, von Josephs Vater Jakob über David und Abraham bis hin zu Adam, der von Gott selbst stammt. Im *Tatian* werden nach der Genealogie aus dem Matthäusevangelium, die bei Christus endet, lediglich die Verse aus Lukas eingefügt, die über das Matthäusevangelium hinausgehen, nämlich die Linie von Abraham bis zu Adam (Lk 3,34-38). Hierdurch werden zahlreiche Unstimmigkeiten, die die Genealogien in den gemeinsamen Teilen von Matthäus und Lukas aufweisen, vermieden.<sup>289</sup> Zugleich wird das Anliegen des Matthäusevangeliums, Jesus als wahren Juden und Sohn Davids darzustellen, mit dem Konzept des Lukasevangeliums verbunden. Durch die Verfolgung der Geschlechterlinie Jesu bis zu Adam wird im *Tatian* mit der Geschichte Jesu zugleich die gesamte Menschheitsgeschichte umfasst.

Danach folgt die Ankündigung der Geburt Jesu aus der Perspektive des Matthäusevangeliums (Mt 1,18-25). Hier steht nun nicht Maria im Mittelpunkt, sondern Joseph. Diesem erscheint ebenfalls ein Engel, um ihn dazu zu bewegen, die Verbindung mit Maria nicht zu lösen, obwohl er nicht Vater des Kindes ist. Die Perikope aus dem Matthäusevangelium endet mit einem Erfüllungszitat aus dem Alten Testament (Mt 1,23), das die Jungfrauengeburt des Emmanuel ankündigt, und der Bestätigung, dass Joseph dem Auftrag des Engels folgt, Maria als seine Frau anzunehmen. (Mt 1,24-25). Der nun einsetzende Bericht der Geburt aus dem Lukasevangelium mit den bekannten Elementen der Herbergssuche in Bethlehem und der Niederkunft im Stall erscheint wie die Ausgestaltung des im Matthäusevangelium Vorhergesagten. Das Kap. 5 fasst also die Herkunft sowie die Geburt Jesu zu einer großen Einheit zusammen, während die Verkündigung der Geburt an die Hirten (Lk 2,8-20) in Kap. 6 erfolgt.

<sup>288</sup> Vgl. Ulrich Lutz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband, Mt 1-7, 5. völlig Neubearb. Aufl., Düsseldorf, Zürich, Neukirchen-Vluyn 2002 (EKK, I,1), S. 130.

<sup>289</sup> Vgl. François Bovon, Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband, Lk 1,1-9,50, Zürich u. Neukirchen-Fluyn 1989 (EKK, III,1), S. 185-191, bes. S. 188: Die beiden Genealogien sind völlig unterschiedlich gegliedert, zudem kommen Unstimmigkeiten hinsichtlich der genannten Namen hinzu. So heißt der Großvater Jesu bei Matthäus Jakob, bei Lukas Eli. Diese Unstimmigkeiten führten zu zahlreichen Auseinandersetzungen innerhalb der Theologen der alten Kirche, wie dies zu verstehen sei. Vgl. auch in dieser Arbeit S. 18.

Schwierigkeiten bereitet im Folgenden aber die Verbindung der beiden Kindheits Erzählungen nach Matthäus und Lukas, da sie unterschiedliche Erzählverläufe aufweisen. Das Lukasevangelium schildert nach der Geburt die Beschneidung und Darstellung Jesu im Tempel von Jerusalem und berichtet von der anschließenden Rückkehr nach Nazaret (Lk 2,21-39). Das Matthäusevangelium hingegen berichtet zunächst von der Anbetung der Weisen aus dem Osten und dem Kindermord zu Bethlehem. Diesem entgeht die Heilige Familie durch ihre Flucht nach Ägypten. Von dort schließlich kehren sie zurück nach Nazaret. Im *Tatian* werden beide Varianten in den Kap. 7-11 nacheinander erzählt. Dadurch ergibt sich eine zweifache Rückkehr nach Nazaret, und zwar von Jerusalem nach dem Lukasevangelium (Lk 2,39)<sup>290</sup> und von Ägypten nach dem Matthäusevangelium (Mt 2,23).<sup>291</sup> Durch die Zusammenfügung der beiden unterschiedlichen Erzählverläufe entstehen offensichtliche Widersprüche, die jedoch nicht korrigiert werden. Dies ist aber eher eine Ausnahme, wie der weitere Verlauf zeigen wird. Die Kindheitsgeschichte schließt in Kap. 12 mit der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel nach dem Lukasevangelium (Lk 2,40-52).

## (2) Kap. 13-15: Johannes, Taufe Jesu und Versuchung

Nach den synoptischen Evangelien wird das öffentliche Auftreten Jesu durch die Verkündigung des Johannes, durch die Taufe und die Versuchung Jesu in der Wüste vorbereitet. Dieser Erzählweise folgen auch die Kap. 13-15 im *Tatian*, in denen nun erstmals aus allen vier Evangelien Elemente zu einem Text zusammengefügt werden.<sup>292</sup> Zusammen mit Teilen der synoptischen Evangelien ergeben in Kap. 13 die noch nicht verwendeten Verse des Prologs des Johannesevangeliums (Joh 1,7-18)<sup>293</sup> zur Figur des Täufers und zur Gottessohnschaft Jesu eine große Verkündigungsszene. Das von Johannes vorhergesagte Kommen des Gottessohnes erfüllt sich in der Taufe in Kap. 14 durch die ‚Himmelsstimme‘:

& ecce uox de caelis  
**T**u es filius meus dilectus In te  
 complacuit mihi,

senu thô stemna quad fon himile  
 thû bist mîn liobo sun In thir  
 gilich&a mir,  
 (Tat 49, 5-7 = Siev. 14,17)<sup>294</sup>

<sup>290</sup> Tat 39,6f = Siev. 7,11.

<sup>291</sup> Tat 42,3-5 = Siev. 11,4.

<sup>292</sup> Vgl. die Einzelanalysen zu Kap. 13 und 14, S. xx u. xx.

<sup>293</sup> Tat 44,32-45,23 = Siev. 13,4-10.

<sup>294</sup> Sievers ergänzt in Z. 5 *dicebat*.

Das anschließende Kap. 15, das weitgehend dem Matthäusevangelium folgt und die Versuchung Jesu in der Wüste beinhaltet, bestätigt die Gottessohnschaft Jesu.

### (3) Kap. 16-21: Der Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu

In den Kapiteln 16, 17, 19 und 20 werden die einzelnen Berufungsgeschichten, die sich über die vier Evangelien verteilen, zusammengefasst. Zunächst wird aus dem Johannesevangelium (Joh 1,35-51) die Berufung des Petrus, Andreas, Philippus und Natanael in den Kapiteln 16-17 wiedergegeben. Die Berufungen ereignen sich nach den Erzählungen des Johannesevangeliums am Jordan und schließen unmittelbar an das Taufgeschehen an. Somit bleibt auch im *Tatian* eine Verbindung zu den vorhergehenden Episoden (Taufe Jesu) über den Ort erhalten. Zu Beginn von Kap. 17 wird nach Joh 1,43 vom bevorstehenden Aufbruch Jesu nach Galiläa berichtet. Im Johannesevangelium geschieht dies – wie auch im Matthäus- und Markusevangelium<sup>295</sup> – als Reaktion Jesu auf die Kunde von der Gefangennahme des Johannes. Da diese Episode im *Tatian* aber erst in Kap. 21 berichtet wird, ist zur Verbindung der nun folgenden Erzählstränge, die aus den synoptischen Evangelien entnommen sind und alle in Galiläa stattfinden, eine andere Begründung für den Ortswechsel nötig. Dies wird durch die Einfügung der Verse Lk 4,14-15 am Ende von Kap. 17 erreicht. Während die Rückkehr Jesu nach Galiläa in den anderen Evangelien aufgrund der Gefangennahme des Johannes zumindest den Charakter einer Flucht hat, berichtet das Lukasevangelium von diesem Ortswechsel ohne negative Anklänge:

Et regressus est ihesus	inti uuidarfuor tho ther heilant	
in uirtute spiritus in galileam	in themo megine geistes in galileam	
& fama exiit per uniuersam	inti liumunt úzgieng thurah alle	10
regionem de illo.,	thie lantscáf fon imo	
& ipse docebat in sinagogis eorum	inti hér lértá in iro samanungu	
& magnificabatur ab omnibus;	inti uuás gilobot fon allen	
	(Tat 53,8-13 = Siev. 17,8).	

Neben den Ortsbezügen bieten die Berufungsgeschichten aus dem Johannesevangelium zudem Zuschreibungen, die Jesus vorstellen und als Sohn Gottes bekannt machen: etwa im Kap. 17 durch den Ausruf des Johannes *ecce agnus dei / seno gotes lamp* (Tat 51,3 = Siev. 16,1), durch den Schüler Andreas gegenüber seinem Bruder Simon Petrus

<sup>295</sup> Vgl. Mt 4,12; Mk 1,14.

*inuenimus messiam / uuir fundumes messiam* (Tat 51,22 = Siev. 16,4) oder im Kap. 17 durch den Schüler Nathanael *tu és rex israel / thú bist israhelo cuning* (Tat 52,29 = Siev. 17,6).

Entsprechend dem Schlusssatz des vorhergehenden Kapitels, dass Jesus in den Synagogen gelehrt habe und von allen verherrlicht worden sei, wird nun in Kap. 18 Jesu Auftreten in der Synagoge von Nazaret entgegen der Matthäusreihenfolge<sup>296</sup> in der Version des Lukasevangeliums eingefügt. Diese Episode, die in allen drei synoptischen Evangelien berichtet wird, endet jeweils in einer Konfrontation der Einwohner von Nazaret mit Jesus, indem sie ihn in Frage stellen („Ist das nicht der Sohn des Zimmermanns?“: Mt 13,55). Im *Tatian* wird im Kap. 18 lediglich der Anfangsteil der Version des Lukasevangeliums wiedergegeben. Jesus liest aus dem Propheten Jesaja ein Schriftwort vor und legt es aus. Die Einwohner von Nazaret staunen über seine Weisheit. Bevor diese in Frage gestellt wird, bricht die Erzählung nach Lukas im *Tatian* ab. Durch die verkürzte Wiedergabe wird der Auftritt Jesu in der Synagoge zu einer Selbstvorstellung,<sup>297</sup> in deren Mittelpunkt das Schriftzitat aus dem Propheten Jesaja steht:

spiritus domini super mé. ‘	truhtines geist ubar mih.	
propter quod unxit mé	thuruh thaz salbota mih	
euangelizare pauperibus	inti zigótsPELLONE thurfTigen	25
misit me. predicare captiuis	santa hér mih. zipredigonne háften	
remissionem. & cęcis uisum.	fórlaznessi. inti blinten gisiht	
Dimittere confracTos	zifórlazenne gibrochanne	
in remissionem predicare	in fórlaznessi zipredigonne	
annum domini acceptum	antphengi iár truhtines	30
& diem r&tributionis.,	inti tág ítlones	
	(Tat 53,23-31 = Siev. 18,2).	

Während in den vorhergehenden Kapiteln des *Tatian* die Gottessohnschaft Jesu in Erzählungen über ihn (z.B. Empfängnis und Geburt) oder in Zuschreibungen von anderen (Johannes, Taufe Jesu, die Jünger Andreas und Nathanael) dargestellt wird, ermöglicht dieses Schriftwort, dass Jesus sich selbst auslegt. Zudem knüpft es an das Vorhergehende an, indem es an das Taufgeschehen erinnert (*spiritus domini super mé / truhtines geist ubar mih*: Tat 53,23 = Siev. 18,2). Zugleich lassen sich die Jesajaverse als Introitus für die folgenden Kapitel lesen, da sie die Heilungswunder und

<sup>296</sup> Vgl. Mt 13,54-58.

<sup>297</sup> Vgl. Bovon (wie Anm. 289), S. 204-216. Er nennt diesen Abschnitt „Die Antrittspredigt in Nazaret“.



Sündenvergebungserzählungen antizipieren. Der lukanische Bericht wird mit Versteilen aus Matthäus (Mt 4,17) und Markus (Mk 1,15) beendet, die den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu und seinen Erfolg bekunden.

Die Ablehnung Jesu in seiner Heimat wird dagegen zu einem späteren Zeitpunkt (Kap. 78) berichtet und dort in den Kontext von Streitgesprächen eingebettet, die auf die Passion hindeuten.<sup>298</sup>

Nach der Synagogenepisode folgt der *Tatian* nun wieder dem Matthäusevangelium. Im Kap. 19 werden die Berufungsgeschichten aus den synoptischen Evangelien eingefügt. Nach der Darstellung des Matthäusevangeliums trifft Jesus auf die Brüder Simon Petrus und Andreas sowie Jakobus, Sohn des Zebedaios, und Johannes. Diesen ruft Jesus zu, dass sie ihm folgen sollen, da er sie zu Menschenfischern machen werde. Die Episode endet mit dem Bericht der Reaktion der Angesprochenen: Sie folgen Jesus sofort.

Auf die Berufungserzählung aus dem Matthäusevangelium folgt nun ein entsprechender Bericht aus dem Lukasevangelium (Lk 5,1-11),<sup>299</sup> allerdings aus einer anderen Perspektive: Nachdem Jesus zu einer Volksmenge gepredigt hat, bittet er Petrus, mit dem Boot hinauszufahren und die Netze auszuwerfen. Petrus zögert zunächst, da sie dies bereits in der vergangenen Nacht getan und nichts gefangen hätten. Dennoch gibt er dem Drängen Jesu nach und wirft nochmals die Netze aus. Es gehen so viele Fische ins Netz, dass Petrus seine ‚Kollegen‘ Jakobus und Johannes um Hilfe rufen muss, um den Fang zu bewältigen. Jesus beruhigt den daraufhin verängstigten Petrus und sagt ihm, dass er von nun an ein Menschenfischer sei.

Die beiden Texte aus Matthäus und Lukas verhalten sich in gewisser Weise wie Exposition und Durchführung; denn im Matthäusevangelium konfrontiert Jesus die Jünger Petrus, Andreas, Jakobus und Johannes mit der Verheißung, dass er sie zu Menschenfischern machen werde, ohne dass deutlich wird, woher er diese Autorität nimmt. Diese Lücke kann die Version nach dem Lukasevangelium ausfüllen. Jesus überzeugt Petrus und die anderen Jünger aufgrund des Fangwunders, dass er mit Vollmacht spricht.

Eine weitere Ergänzung von bislang erzählten Teilen stellt sich auch im Hinblick auf das Kap. 16 ein. Dort wird nach Joh 1,42 berichtet, dass die Brüder Simon und Andreas Schüler Jesu wurden und Jesus dem Simon den Beinamen Petrus gibt (*tu uocaris cephas* | *quod Interpretatur p&rus* / *thu bist giheizzan cephas* | *thaz ist arrekit p&rus*: Tat

<sup>298</sup> Vgl. die Einzelanalysen zu Kap. 18 und 78, S. xx.

<sup>299</sup> Tat 54,32-56,12 = Siev. 19,4-9.

51,27f. = Siev. 16,4). Darauf lässt sich im *Tatian* das Kap. 19 beziehen. Denn dort heißt es dann – entsprechend zu Mt 4,18 –, Jesus habe *Simonem qui uocatur p&rus / simonem ther giheizan ist p&rus* (Tat 54,15 = Siev. 19,1) getroffen. Im Matthäusevangelium gibt es keine Erklärung für den Beinamen, es bleibt also bei der Überlieferung von Traditionswissen. Im *Tatian* hingegen liest sich diese Stelle aus dem Matthäusevangelium mit der Vorkenntnis des entsprechenden Abschnitts aus dem Johannesevangelium, so als ob Petrus schon bekannt wäre.

Zu Beginn des Kap. 20 folgt die Wiedergabe der Berufung des Zöllners Matthäus (Mt 9,9-13). Dafür wird im *Tatian* die Reihenfolge des Matthäusevangeliums aufgegeben, da dieses Evangelium diese Berufungsgeschichte erst sehr viel später erzählt. Das Vorziehen dieser Episode zeigt, dass sie im Kontext der anderen Berufungsgeschichten erscheinen soll. In dieser Gestaltungsweise zeigt sich auch, dass hier versucht wird, einen thematisch einheitlichen Abschnitt zu bilden. Zu dieser Berufungsgeschichte gibt es eine Variante im Markusevangelium (Mk 2,13-17) und im Lukasevangelium (Lk 5,27-32). Nach diesen beiden Evangelien heißt der Zöllner jedoch nicht Matthäus, sondern Levi. In allen Erzählungen bewirtet der Zöllner Jesus, was den Unmut der Pharisäer hervorruft. Im *Tatian* wird die Überlieferung dieser Episode in zwei Erzählungen aufgeteilt und zwei unterschiedlichen Personen zugewiesen: Zunächst wird im Kap. 20 nur der erste Teil, der aus der Berufungsgeschichte besteht, wiedergegeben. In Übereinstimmung mit dem Matthäusevangelium heißt der Zöllner im *Tatian* an dieser Stelle Matthäus. Im Kap. 56 hingegen wird der zweite Teil der Erzählung, nämlich von dem Mahl des Zöllners mit Jesus, berichtet. An dieser Stelle trägt der Zöllner nach dem Lukas- bzw. Markusevangelium den Namen Levi. Durch diese Aufteilung gelingt es, beide Namen im *Tatian* beizubehalten und thematisch geordnete Blöcke zu erreichen. Denn wie sich bereits in der Behandlung der Episode von Jesu Auftritt in der Synagoge zu Nazaret im Kap. 18 zeigte, stehen diese ersten Kapitel vom öffentlichen Auftreten Jesu ganz im Zeichen von positiver Resonanz, die frei sind von Konfrontationen und streitigen Auseinandersetzungen.

An die Berufungsgeschichte des Zöllners Matthäus angeschlossen wird noch im selben Kap. 20 eine Begebenheit aus dem Johannesevangelium: Jesus kehrt mit seinen Schülern nochmals an den Jordan zurück und tauft<sup>300</sup> in gleicher Weise wie Johannes. Daraufhin wird der Täufer nach dem Unterschied zwischen ihm und Jesus gefragt. Johannes beantwortet diese Frage wiederum mit einem Hinweis auf die

---

<sup>300</sup> Nach Vers Joh 3,22 tauft Jesus selbst; dies wird wenig später zurückgewiesen. In Joh 4,2 wird gesagt, dass nur die Schüler von Jesus taufen. Beide Verse werden im *Tatian* im Kap. 20 verwendet.

Gottessohnschaft Jesu. Entsprechend der Abfolge des Johannesevangeliums wird darauf die Rückkehr Jesu nach Galiläa berichtet. Als Grund für die Rückkehr wird in Joh 4,1-2 angegeben, dass Jesus erfahren habe, die Pharisäer hätten gehört, er würde mehr Jünger gewinnen und taufen als Johannes. Diese Begründung wird im *Tatian* verknüpft mit einer Stelle aus dem Matthäusevangelium, in der Jesus von der Gefangennahme des Johannes hört und sich deswegen nach Galiläa zurückzieht (Mt 4,12; & *quod iohannes traditus ess& / Inti thaz iohannes giselit uúas*: Tat 58,7 = Siev. 20,10).<sup>301</sup> Versucht man die beiden einzelnen Begründungen in ihren Originalkontexten zu verorten, so ergibt sich der überraschende Befund, dass in keinem der beiden Evangelien diese Angaben eine wirkliche Kausalität aufweisen können. Für das Johannesevangelium müsste deutlich sein, dass die Pharisäer eine gefährliche Gruppe sind und dem Johannes nachstellen. Dies ist aber bis zu diesem Zeitpunkt nicht geschehen. In Joh 1,24 wird lediglich von einer Anfrage der Pharisäer an Johannes berichtet, aus der nicht unbedingt ein Konflikt hervorgeht, es sei denn man versteht diese Verse vom Ende des Evangeliums her. Ähnlich verhält es sich im Matthäusevangelium: Außer in der anklagenden Bußpredigt des Johannes gegenüber den Pharisäern und Sadduzäern (Mt 3,7ff.), die ebenfalls gekommen waren, um sich taufen zu lassen, gibt es keine Auseinandersetzung, die eine Gefangennahme plausibel machen würde. Auch hier versteht sich dieses Motiv erst durch die Lektüre einer späteren Stelle (Mt 14,3-12), in denen die Umstände der Verfolgung des Johannes erklärt werden. Im *Tatian* wird durch die Verbindung der beiden Begründungen für die Rückkehr Jesu nach Galiläa zumindest teilweise eine Plausibilität erreicht. Denn die Gefangennahme des Johannes nach Matthäus verdeutlicht, dass die Pharisäer gefährlich sind. Die Angabe nach dem Johannesevangelium, dass die Pharisäer erfahren hätten, Jesus habe mehr Jünger als der Täufer gewonnen, erklärt, dass auch Jesus in Gefahr ist.

Zu Beginn des nächsten Kapitels im *Tatian* (Kap. 21) wird dem Matthäusevangelium folgend zunächst lediglich wiederholt, dass sich Jesus nach Galiläa zurückzieht, allerdings nicht nach Nazaret, seiner Heimat, sondern nach Kafarnaum. Dieser Ortswechsel wird von Matthäus durch ein Schriftzitat nach Versen aus Jesaja<sup>302</sup> begründet:

---

<sup>301</sup> Dieser Versteil wird zu Beginn des Kap. 21 wiederholt.

<sup>302</sup> Vgl. Jes 8,23-9,1. Das Zitieren des Alten Testaments in den Evangelien erfolgt nicht immer in wörtlicher Weise. So sind mitunter nur die Verwendung von Satzteilen oder gar von bestimmten Wortverbindungen festzustellen, in denen aber dennoch der Bezugspunkt deutlich wird. Eine Kennzeichnung solcher Stellen, die die intertextuelle Beziehung in ähnlicher Weise wie die

[...] terra zabulon	[...] erda zabulon	
& terra neptalim uia maris	Inti erda neptalim uueg seuues	
trans iordanen galileæ gentium	uuidar iordanen galilea theotono	
populus qui sedebat in tenebris	folc thaz thar saz in finstarnessin	20
lucem uidit magnam & sedentibus	gisah mihhil liocht Inti sizzanten	
In regione & in umbra mortis	In lantskeffi tódes scuuen	
lux orta est eis.	lioht gieng ín úf.	
	(Tat 58,17-23 = Siev. 21,12 <sup>303</sup> ).	

Bereits im Matthäusevangelium werden diese Jesajaverse eng an den Ortswechsel geknüpft, indem Kafarnaum in das Gebiet von Sebulon und Naftali, den einstigen Bezeichnungen Galiläas nach den zwölf Stämmen Israels, eingeordnet wird. Durch die Einfügung der Passage aus dem Johannesevangelium im Kap. 20, die nochmals am Jordan situiert ist, ist dieser Wechsel nach Galiläa eng mit dem Moment des *trans iordanen* / *uuidar iordanen* (Tat 58,19 = Siev. 21,2) verknüpft. Zugleich steht das Erfüllungszitat aus Jesaja mit seiner Lichtmetaphorik in Korrespondenz mit dem Johannesprolog, der in Kap. 2 und 13 wiedergegeben ist. Mit diesem Kapitel endet ein groß angelegter Erzählbogen von Verheißungen und Vorausdeutungen auf das Wirken Jesu hin, das nun im nächsten Gliederungsabschnitt entfaltet wird.

#### (4) Kap. 22-43: Die Wirkung des ersten Auftretens; Bergpredigt

Zunächst wird zu Beginn des Kap. 22 (Tat 58,24-59,10 = Siev. 22,1-4) mit Mt 4,23-25 das bisherige Wirken Jesu summarisch zusammengefasst: Jesus lehrt in den Synagogen, heilt Kranke und erfährt großen Zuspruch bei den Menschen. Es folgt die „Bergpredigt“ (ab Tat 59,11 = Siev. 22,5), der zentrale Verkündigungsteil der Botschaft Jesu bei Matthäus. Jesus begibt sich angesichts der Menschenmenge auf einen Berg, um von allen gehört zu werden. An dieser Stelle wird im *Tatian* die Berufung der zwölf Apostel nach dem Markus- bzw. Lukasevangelium (Mk 3,13-19, Lk 6,12-16) eingefügt. In dieser Szene werden aus der Schar der Jünger zwölf hervorgehoben, die fortan Apostel genannt werden (*quos & apostolos nominauit* / *thie namta her boton*: Tat 59,16 = Siev. 22,5). Der *Tatian* folgt mit der Einfügung dieser Stelle vor der Bergpredigt dem

---

eusebianischen Konkordanzahlen aufzeigt, findet sich in der St. Galler Handschrift nicht und – soweit ich sehe – auch in keiner anderen mittelalterlichen Evangelienhandschrift.

<sup>303</sup> Hier entspricht die Nummerierung nach Sievers (*Tatian*, [wie Anm. 9], S. 45) nicht der Handschrift, da er Teile des Kap. 20 (ab Tat 56,19) bereits dem 21. Kapitel zuordnet.

Lukasevangelium. Dort steigt Jesus vor seiner großen Rede mit den Jüngern auf einen Berg und beruft die Apostel.

An dieser Stelle (Tat 59,17-30 = Siev. 22,6) werden die Namen der zwölf Apostel benannt. Da sich auch im Matthäusevangelium eine Aufzählung aller Apostel findet (Mt 10,1-4), gibt es drei Überlieferungen, die sich in einigen Fällen unterscheiden: So benennt Lukas nicht den Vater von Jakobus und Johannes, Zebedäus, dafür aber einen zweiten Judas, Sohn des Jakobus, und nicht wie Matthäus und Markus einen zweiten Simon, mit Beinamen Kananäus. Das Matthäusevangelium wiederum überliefert für den Apostel Matthäus den Beinamen Zöllner. Im *Tatian* wird nach Matthäus und Markus der Vater von Jakobus und Johannes, Zebedäus, übernommen, nicht aber der Beiname Zöllner für den Apostel Matthäus. Gegen Matthäus und Markus wird auch nicht der zweite Simon, sondern nach dem Lukasevangelium der zweite Judas genannt. Allerdings kommt es hier zu einer ‚deutenden‘ Übersetzung von *iudam iacobi* (Tat 59,28 = Siev. 22,6): Denn der Genitiv von Jakobus wird nicht zur Bezeichnung der Vaterschaft verstanden, sondern – einer bereits bei Tertullian und Origenes belegten Tradition folgend – als Bruder (*Inti iudam iacobes bruoder*: Tat 59,28 = Siev. 22,6) übersetzt.<sup>304</sup>

Da Jesus nach dem Lukasevangelium wieder vom Berg herabsteigt und erst in der Ebene mit seiner Predigt anfängt, wird diese Rede entsprechend „Feldpredigt“ genannt. Sie zeigt große Übereinstimmung zur Bergpredigt des Matthäus. In den Kap. 22-43 werden beide Predigten in ergänzender Weise wiedergegeben.

#### (5) Kap. 44: Die Aussendungsrede

Nach der Bergpredigt wird zum ersten Mal in einem größeren Umfang die Matthäusreihenfolge zugunsten einer im *Tatian* neu gestalteten Erzählfolge aufgegeben. Dabei wird der gesamte Abschnitt, der die Verse Mt 9,35-11,1 umfasst, zugunsten der Verse 8,1-9,34, die Heilungswunder berichten, vorgezogen.

In Mt 9,36 wird berichtet, wie Jesus angesichts der vielen Menschen Mitleid bekommt, denn sie seien „wie Schafe ohne Hirten“. Diese werden durch den Erzählverlauf im *Tatian* mit den Menschen, die bei der Bergpredigt anwesend sind, gleichgesetzt. Daraufhin sendet Jesus seine zwölf Apostel zu den Menschen aus und gibt ihnen zuvor

---

<sup>304</sup> Vgl. Arie van den Born und Werner Baier, Art. Judas (4), in: Bibelllexikon, Sp. 894.

noch Anweisungen mit auf ihren Weg. Daher der Name „Aussendungsrede“ für diesen Teil.

Dass der Apostelkatalog im *Tatian* vor die Bergpredigt gesetzt wird und damit die Reihenfolge des Matthäusevangeliums missachtet, erschließt sich nun ganz offensichtlich: Die Berufung und Aussendung der Apostel wird als Rahmung um die Bergpredigt gestaltet.

Zu fragen bleibt, ob es darüber hinaus einsichtige Gründe für die Umstellung der Aussendungsrede im *Tatian* gibt. Aufschluss ergibt möglicherweise der Vergleich mit der Situierung dieser Rede im Matthäusevangelium. Dort erscheint sie nach den Schilderungen von Krankenheilungen (Mt 8,1-9,34) und eben nicht wie im *Tatian* vorher. Die innere Logik ist dort, dass Jesus, der seine Vollmacht angesichts der von ihm verübten Heilungen gezeigt hat, diese an seine Jünger weitergibt, weil die Not so groß ist. Genau an diesem letzten Punkt scheint sich aber der Tatianverfasser zu reiben. Dies zeigt auch das Fehlen der Verse Mt 9,37-38, in denen Jesus seine Jünger bittet, um Mitarbeiter zu beten, da es deren zu wenige gibt. Die Parallele in Lk 10,2 fehlt ebenso. Für den *Tatian* scheint es unmöglich, dass die Not trotz der vielen Heilungswunder nicht geringer geworden ist. Daher setzt er Jesu Aussage über die hilfsbedürftige Menge an den Anfang seiner Heilungen. Das Wirken der Jünger wiederum scheint sich parallel zu den Tätigkeiten Jesu zu vollziehen, denn erst in Kap. 66 wird von der erfolgreichen Rückkehr der Jünger berichtet. Damit wird ein großer Erzählbogen geschaffen, an den ein weiteres Ereignis angeschlossen wird, nämlich die Aussendung der 72 Jünger. Von dieser berichtet nur das Lukasevangelium, während Matthäus und Markus nur von der Aussendung der zwölf Apostel erzählen. Wie konzentrische Kreise, die sich immer mehr ausweiten, wird damit die Ausbreitung der Lehre Jesu durch seine Jünger geschildert.

#### *(6) Kap. 45-69: Die Wundertaten Jesu, Heilungen, Streitgespräche*

Die Hochzeit zu Kana ist das erste Wunder im Johannesevangelium. Dort eröffnet es das öffentliche Wirken Jesu überhaupt. Auch im *Tatian* steht es mit dem Kap. 45 am Anfang einer Reihe von Wundererzählungen. Dazu eignet es sich insbesondere aufgrund des Schlusssatzes aus Joh 2,11 mit der Charakterisierung des Weinwunders als erste Zeichenhandlung (*initium signorum / in anaginne Zeichano*: Tat 82,15f. = Siev.

45,8). Unberücksichtigt bleibt bei dieser Zählung, dass im Kap. 22 durch die Wiedergabe von Mt 4,23-25 bereits von Krankenheilungen berichtet wurde.

Es folgen in den Kap. 46-48 Heilungswunder aus dem Matthäusevangelium (Mt 8,1-15), daran schließen sich in Kap. 49 die Wiedergabe eines Heilungswunders aus dem Lukasevangelium (Lk 7,11-17), die Auferweckung eines jungen Mannes in Nain, an. Diese Erzählung gehört zum Sondergut des Lukas und wird thematisch in die Heilungserzählungen des Matthäusevangeliums eingeordnet.

Das Kap. 50 (Mt 8,16-19) berichtet summarisch von Krankenheilungen Jesu. Es bietet zudem mit Mt 8,17 ein Erfüllungszitat nach Jesaja (Jes 53,4), das das Handeln Jesu charakterisiert. (*Ipse infirmitates nostras | accepit. & egrotationes portauit / hér unsara ummaht | inphieng Inti unsa cumida truog*: Tat 85,17f. = Siev. 50,2). Die Funktion dieser Verse, die im Matthäusevangelium eine erste Sequenz von Wundererzählungen abschließt, kommt auch im *Tatian* zum Tragen.

Die Kap. 51-53 folgen wiederum dem Matthäusevangelium (Mt 8,19-34, mit Ergänzungen aus Mk und Lk) und können als Zäsur gelesen werden. Wurde bisher von dem erfolgreichen Wirken Jesu berichtet, das große Bewunderung beim Volk hinterlässt, kommen nun im *Tatian* auch ambivalente und ablehnende Haltungen gegenüber Jesus zum Ausdruck. So führt in Kap. 51 die Aufforderung Jesu an einen Schüler, ihm unmittelbar nachzufolgen und nicht erst noch seine Eltern zu bestatten, zu Unverständnis und Irritationen. Im Kap. 52 kann Jesus einen Seesturm stillen, während er sich mit seinen Schülern in einem Boot auf dem See befindet. Die im *Tatian* übernommene Version nach Matthäus berichtet nicht nur von der Reaktion der Jünger, wie im Lukasevangelium, sondern auch von der Menge, die vom Ufer aus das Geschehen beobachtet und darüber ins Staunen gerät. Deutliche Ablehnung sogar erfährt Jesus beim nächsten Wunder: Nach der Heilung der Besessenen von Gadara, die Jesus von ihren Dämonen befreien kann, fordern ihn die Einwohner des Ortes auf zu gehen.

Die folgenden drei Kapitel 54, 55 und 56 berichten von Heilungswundern. Diese werden stets mit der Frage nach der Vollmacht Jesu verknüpft. So schildert die Wundererzählung im Kap. 54 (Mt 9,1-8, mit Ergänzungen aus Mk und Lk) die Heilung eines Gelähmten, der von den heranbringenden Männern wegen der vielen Menschen, die Jesus umgeben, durch das Dach eines Hauses vor Jesus niedergelassen wird. In diesem Heilungswunder wird deutlich, dass Jesus mit göttlicher Vollmacht spricht. Denn als der Kranke vor ihm niedergelassen wird, spricht er ihn zunächst von seinen

Sünden los, was zum Blasphemievorwurf der anwesenden Pharisäer führt. Zum Beweis des Gegenteils heilt Jesus den Kranken, wobei dies im Zuspruch ergeht:

[...] ait	[...] quad	
paralytico. tibi dico surge.	themo lamen thir quidu arstant	
tolle lectum tuum. & uade in domum tuam.	nim thin b&ti inti far in thin hús	30
	(Tat 89,28-30 = Siev. 54,7).	

Mit diesem Streitgespräch um seine Vollmacht beginnt im *Tatian* die Auseinandersetzung Jesu mit der religiösen Oberschicht.

Eine weitere Wundererzählung aus dem Johannesevangelium (Joh 4,46-54) in Kap. 55 berichtet von einem königlichen Beamten, dessen Sohn schwer erkrankt ist, und der nun Hilfe von Jesus erbittet. Es erinnert an die Erzählung von der Heilung des Dieners des Hauptmanns von Kafarnaum, die im *Tatian* in Kap. 47 zu finden ist, weist jedoch eine völlig andere Akzentuierung auf. Denn während dort nach dem Matthäusevangelium der königliche Beamte allein auf die Kraft der Worte Jesu vertraut („[...] sprich nur ein Wort, dann wird mein Diener gesund!“: Mt 8,8), prangert Jesus hier entsprechend dem Johannesevangelium den Wunderglauben der Menschen an: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht!“ (Joh 4,48). Durch diese thematische Zuspitzung steht diese Wundererzählung aus dem Johannesevangelium in engem Bezug zu dem vorhergehenden Kap. 54 mit einer Wundererzählung aus dem Matthäusevangelium, in der Jesus mit seiner heilenden Kraft seine göttliche Vollmacht verdeutlicht. Das Heilungswunder aus dem Johannesevangelium wird zu Beginn und am Ende um einige Verse gekürzt (Joh 4,43-45 u. 4,54). Diese Verse geben Orts- und Situationsangaben aus dem Erzählverlauf des Johannesevangeliums wieder, so etwa, dass dieses Wunder das zweite Zeichen Jesu sei. Keine der Angaben dieses Evangeliums passt jedoch zum Erzählverlauf des *Tatian*. Während zu Beginn der Wundererzählungen im Kap. 45 die Zählung des Johannesevangeliums übernommen und eine mögliche Störung mit vorhergehenden Versen nicht berücksichtigt wird, zeigt dieses Beispiel das Gegenteil. So wird an dieser Stelle nicht nur die thematische Nähe der Erzählung berücksichtigt, sondern auch die Vereinbarkeit mit den äußeren Erzählumständen angestrebt.

Die Schilderung des Mahls Jesu mit dem Zöllner Levi in Kap. 56 ist der zweite Teil der Berufungsgeschichte, die bereits im Zusammenhang mit den anderen Jüngerberufungen im Kap. 20 eingefügt wurde. Während der *Tatian* dort dem Matthäusevangelium folgt und den Zöllner Matthäus nennt, wird hier der Name Levi



aus dem Markus- und Lukasevangelium verwendet. Dadurch muss auf keinen der überlieferten Namen verzichtet werden. Die Erzählung vom Mahl mit den Zöllnern führt das Streitgespräch mit den Pharisäern im Kap. 54 fort. Wieder nehmen diese Anstoß am Verhalten Jesu, hier, dass er sich mit Menschen einlässt, die den religiösen Anforderungen nicht entsprechen. Die Antwort Jesu, dass nicht die Gesunden, sondern die Kranken einen Arzt benötigen, verdeutlicht die thematische Nähe dieser Episode zu den vorhergehenden Heilungserzählungen.

Im Anschluss an das Mahl wird Jesus gefragt, warum seine Jünger im Gegensatz zu den Schülern des Johannes und den Pharisäern nicht fasten (vgl. Tat 91,26-92,20 = Siev. 56,5-10). Entsprechend der leitmotivischen Verankerung der Johannesfigur, die Verfolgung und Tod Jesu antizipiert, wird die Fastenfrage von Jesus in einer Gleichnisrede auf seine bevorstehende Verfolgung hin beantwortet.

Mit dem Kap. 57 besteht eine weitere Abweichung von der Matthäusreihenfolge, indem Teile des 12. Kapitels des Matthäusevangeliums (Mt 12,38-45) vorgezogen werden. In diesem Abschnitt wird ein Zeichen von Jesus verlangt, das er aber nicht bereit ist zu geben. Stattdessen kündigt er in einer Gleichnisrede sein Sterben und seine Auferstehung an. Sowohl bei Matthäus als auch bei Lukas findet sich diese Stelle. Anders als Lukas hat Matthäus diese Stelle als Streitgespräch zwischen Jesus und den Pharisäern gestaltet, weshalb es sich an das vorherige Kapitel anschließt.

Die Abweichung von der Matthäusreihenfolge erstreckt sich auch auf das Kap. 59, in dem Jesus die Begegnung mit seiner Mutter ablehnt. Thematisch wird an dieser Stelle ein kurzes Kapitel (= Kap. 58), das aus nur zwei Versen aus dem Lukasevangelium (Lk 11,27-28) besteht, in den Text des Matthäusevangeliums ergänzt (zwischen Mt 12,38-45 u. Mt 12,46-50 bzw. zwischen Kap. 57 und 59): Eine Frau, die die Mutter Jesu seligpreist, wird von Jesus zurückgewiesen. Alle die das Wort Gottes hörten und bewahrten, seien selig.

Mit Kap. 60 und 61 nimmt der *Tatian* wieder Teile aus dem neunten Kapitel des Matthäusevangeliums auf, in denen weitere Wunder Jesu berichtet werden.

Zunächst werden im Kap. 60 zwei Heilungserzählungen wiedergegeben, die bereits in den biblischen Vorlagen miteinander verbunden sind: Nach dem Matthäusevangelium (Mt 9,18-26) bittet ein Synagogenvorsteher Jesus um Hilfe für seine soeben verstorbene Tochter. Während Jesus sich zu dessen Haus begibt, wird er im Gedränge von einer an Blutfluss leidenden Frau von hinten am Gewand berührt. Die Frau, die mit dieser Geste ihren Glauben an Jesus zum Ausdruck bringt, wird von ihm geheilt. Danach erfolgt die Erweckung des toten Mädchens.

Anders als Matthäus berichten Markus (Mk 5,21-43) und Lukas (Lk 8,40-56), dass das Kind nicht tot sei, sondern im Sterben liege. Vom Tod des Mädchens wird erst nach der Heilung der an Blutfluss leidenden Frau berichtet. So scheint es, dass jede Hilfe für das Mädchen zu spät kommt, weil Jesus durch die Frau aufgehalten wurde. Angesichts der Tatsache, dass das Mädchen nun tot ist, bezweifeln Anwesende Jesu Möglichkeiten und fordern den Synagogenvorsteher auf, von seinem Anliegen abzulassen. Durch die Verzögerung erhält die Geschichte – wie in der Lazarusepisode des Johannesevangeliums – eine dramatische Zuspitzung: Mit der Auferweckung des toten Mädchens zeigt Jesus, dass er nicht nur Kranke zu heilen, sondern auch Tote zum Leben zu erwecken vermag.

Im *Tatian* werden diese unterschiedlichen Versionen neu zusammengesetzt: Zunächst wird nach Matthäus berichtet, dass der Synagogenvorsteher glaubt, Jesus könne seine tote Tochter wieder zum Leben erwecken (Tat 94,24-32 = Siev. 60,1f.). Es erfolgt die Schilderung der Heilung der an Blutfluss leidenden Frau (Tat 95,1-96,1 = Siev. 60,3-9). Im Anschluss daran werden nach dem Markus- und Lukasevangelium die Zweifel an den Fähigkeiten Jesu eingefügt (Tat 96,2-6 = Siev. 60,10). Diese sind nun nicht durch den mittlerweile eingetretenen Tod motiviert, sondern erscheinen unabhängig davon als Bedrängung des Synagogenvorstehers, der in einer solch ausweglosen Situation an die Möglichkeiten Jesu glaubt. Dadurch wird der anfängliche Glaube des Synagogenvorstehers an Jesus im Verlauf des Ereignisses auf die Probe gestellt. Nach dem Markus- und Lukasevangelium ermuntert Jesus den Synagogenvorsteher, trotz des Todes der Tochter bei seinem Glauben zu bleiben (Mk 5,36; Lk 8,50). Im *Tatian* werden diese Verse übernommen und haben wiederum einen anderen Sinn: Der Vater der toten Tochter soll nicht aufgrund der veränderten Ereignislage, sondern trotz der Bedrängnis durch Außenstehende bei seinem Glauben bleiben:

noli timere. crede tantum  
& salua erit., [...]

nicuri thir forhten giloubi ekorodo  
Inti só uuiridt siu heil. [...]  
(Tat 96,9f. = Siev. 60,11).

Akzentuiert wird in dieser Erzählung in der Gestaltung des *Tatian* der Glaube an Jesus in ausweglosen Situationen. Dies zeigt sich auch in der Übernahme eines Details aus dem Markus- und Lukasevangelium: So wird das Leiden der Frau, das bereits zwölf Jahre andauert, durch die Bemerkung, dass sie ihr ganzes Vermögen für Ärzte ausgegeben aber keiner ihr geholfen habe (Mk 5,25; Lk 8,43), vergrößert. Auch innerhalb der Erweckungsgeschichte (Tat 96,10-97,6 = Siev. 60,11-18) wird durch eine

Ergänzung des Matthäustextes aus Markus bzw. Lukas die Geschichte weiter zugespitzt. Jesus behauptet beim Eintreten in das Zimmer, dass das Mädchen nur schlafe, nicht aber tot sei (Mk 5,39; Lk 8,52). Daraufhin wird er von den Umherstehenden verlacht, mit der Begründung, die nun nur Markus und Lukas bieten, sie wüssten, dass das Mädchen gestorben sei (Mk 5,40; Lk 8,53).

Schwierigkeiten bei der Verbindung der verschiedenen Versionen bereitet, dass sich die Erweckung des Mädchens in den Evangelien vor unterschiedlicher Kulisse ereignet und zu unterschiedlichen Ergebnissen führt: Bei Markus sind neben Jesus nur die Eltern und die Apostel Petrus, Johannes und Jakobus anwesend, bei Lukas ähnlich, nur die Apostel werden nicht näher benannt. Beide Evangelien schließen mit einem Geheimhaltungsbefehl an die Eltern. Bei Matthäus – und diese Variante findet sich im *Tatian* – verweist Jesus zwar die Menge des Hauses, es wird aber dennoch berichtet, dass seine Tat weithin bekannt wurde. Damit wird ein Motiv aufgegriffen, das im Kap. 46 (Heilung eines Aussätzigen) vorbereitet wurde und sich im folgenden Kap. 61 wiederholen wird. Auch den dort von ihrer Blindheit geheilten Männern befiehlt Jesus, seine Tat geheimzuhalten. Diese jedoch berichten überall, was ihnen geschehen sei. Zusammen mit Kap. 46 wird hier ein Schema – Heilung, Veröffentlichungsverbot und Verstoß dagegen – dreimal wiederholt. Die Konsequenzen, die im Zulauf der Menge zu Jesus bestehen, führen aber zum zunehmenden Konflikt mit der religiösen Oberschicht, wie im Kap. 62 der Vorwurf der Pharisäer zeigt, Jesus heile mit Hilfe des Beelzebuls.

Das Kap. 62 ist in besonderer Weise an das vorhergehende Kapitel angebunden. Nach Kap. 61 befindet sich im *Tatian* die ‚Nahtstelle‘, an der durch die vorhergehende Umstellung der Aussendungsrede (Mt 9,35-11,1) in Kap. 44 die Abschnitte Mt 9,27-31 („Die Heilung von zwei Blinden“) und Mt 9,32-34 („Die Heilung eines Stummen“) auf eine neue Textumgebung treffen. Im *Tatian* folgt nun nicht in Kap. 62 der direkt nach der Auslassung der Aussendungsrede folgende Abschnitt ab Mt 11,2ff, sondern Teile aus dem Abschnitt Mt 12,22-37. Betrachtet man die Textabschnitte Mt 9,32-34 und Mt 12,22-37, so zeigt sich, dass sie eine gewisse Parallelität aufweisen. In beiden Stellen geht es um ein Heilungswunder. In Mt 9,32f. heilt Jesus einen Mann, der stumm und von einem Dämon besessen ist. In Mt 12,22 wird der Mann, den Jesus heilt, ebenfalls als stumm und besessen und zudem auch als blind geschildert. Nach der Heilung des Mannes durch Jesus folgt in beiden Wundererzählungen die Reaktion der den Wundern beiwohnenden Menschen und der Pharisäer. Während die Menschen in Mt 9,33 verwundert sind, geraten sie nach Mt 12,23 außer sich und fragen sich, ob Jesus der Sohn Davids sei. Die Pharisäer hingegen erheben in beiden Fällen den Vorwurf, Jesus

heile mit Hilfe des Beelzebul, einmal in kurzer, summarischer Form in Mt 9,27-34 und einmal ausführlicher als Streitgespräch gestaltet in Mt 12,22-37. Diese beiden Erzählungen werden im *Tatian* nun so zusammengefasst, dass die jeweils doppelten Erzählmotive nur einmal wiedergegeben werden. Kap. 61 bietet nur das Heilungswunder (Mt 9,27-33) ohne den Vorwurf der Pharisäer (Mt 9,34), jedoch mit der Reaktion der anwesenden Menschen (Mt 9,33), die angesichts des Gesehenen verwundert sind (*miratę sunt | turbę / uuvntarotun | thio menigi*: Tat 97,25f. = Siev. 61,6) und feststellen, dass so etwas noch nie in Israel geschehen sei. Unmittelbar hieran wird aus dem 12. Kapitel bei Matthäus nur die Frage der Menschen angeschlossen, ob Jesus der Sohn Davids sei (Mt 12,23b), d.h. die Schilderung der Reaktion der Menschen, dass sie außer sich geraten seien, wird weggelassen. In Kap. 62 hingegen folgt nur noch der Beelzebulvorwurf der Pharisäer, wie er nach Mt 12,24-27 geschildert wird. Es zeigt sich also, dass beide Erzählungen als sehr ähnlich aufgefasst und zu einem Ereignis verbunden wurden.

Umrahmt vom Beelzebulvorwurf der Pharisäer (Kap. 62) und der Anfrage des Johannes nach Jesu Gottessohnschaft (Kap. 64) findet sich in Kap. 63 die Episode aus dem Lukasevangelium von Maria und Martha (Lk 10,38-42). Während Maria Jesu Worte zuhört, kümmert sich Martha allein um den Haushalt, worüber sie sich bei Jesus beklagt. Jesus weist sie zurecht und rechtfertigt Marias Tun. Seine Begründung lautet:

[...] martha martha

(Seitenwechsel)

sollicita es & turbaris

erga plurima. porro unum est

necessarium. maria optimam partem elegit.<sup>4</sup>

quae non aufer&ur ab ea.

[...] martha martha

thú bis suorcfol inti gitruobit

umbi managu. zisperi eines ist

notthurft. maria gicós thaz bezista teil

thaz niuuiridit arfirrit fon iru

(Tat 99,32/100,1-4 = Siev. 63,4).

Das Argument, dass der Teil, den Maria gewählt hat, ihr nicht genommen wird, scheint die Ursache für die Einfügung dieser Episode an dieser Stelle zu sein. Der vorhergehende Konflikt mit den Pharisäern und der Verweis auf das Schicksal des Johannes im folgenden Kapitel deuten den bevorstehenden Leidensweg Jesu an. Marias Zuhören symbolisiert bereits das Tun der späteren Gläubigen: Obwohl Jesus nicht mehr unter den Menschen ist, bleiben seine Worte.

Nach der Erwähnung der Gefangennahme des Johannes in Kap. 21 (Tat 58,10f. = Siev. 21,11) wird nun in Kap. 64 eine weitere Johannesepisode eingefügt (Mt 11,2-19; mit Ergänzungen aus Lk): Johannes lässt Jesus aus dem Gefängnis fragen, ob er der

„Kommende“, also der erwartete Messias sei (Tat 100,9f. = Siev. 64,1). Jesus antwortet indirekt, indem er auf seine Heilungswunder verweist. Darüber hinaus wird Johannes als Wegbereiter Jesu charakterisiert, als Prophet, der wie er selbst verunglimpft wird (Tat 101,31-102,6 = Siev. 64,13f.: Mt 11,18f.; Lk 7,33f.). Durch diese Parallelisierung der Schicksale von Jesus und Johannes wird auch eine nachträgliche Begründung für den Rückzug Jesu vom Jordan nach Galiläa nach der Festnahme des Johannes (Kap. 21) gegeben.

Entsprechend zum Matthäusevangelium folgen hierauf in Kap. 65 Weherufe über die galliläischen Städte (Mt 11,20-24). Jesus klagt, dass er dort große Wunder getan, aber auch viel Widerspruch erfahren habe. Damit wird im *Tatian* wie im Matthäusevangelium das schwierige Los des Propheten in den Kap. 64 und 65 thematisiert.

In Kap. 66 wird die erfolgreiche Rückkehr der Apostel von ihrer Missionsreise berichtet. Mit dieser Stelle, die nur bei Markus (Mk 6,30-32) überliefert ist, wird ein großer Bogen zur Aussendungsrede in Kap. 44 geschlossen. Jedoch bleiben hier auch Fragen zur Erzählkongruenz, stehen die letzten Kapitel im *Tatian* doch nicht im Zeichen des Erfolgs, sondern der Anfeindungen Jesu. Zudem sind die Jünger in den Episoden zwischen der Aussendung und ihrer Rückkehr immer wieder auch erwähnt. Das Kap. 66 wird man wohl eher auch als Vorbereitung auf das folgende Kap. 67 sehen müssen, das ein weiteres Aussendungsereignis überliefert, nämlich die Aussendung der 72 Jünger nach dem Lukasevangelium (Lk 10,1 = Tat 103,5-9 = Siev. 67,1). Diese entspricht der Aussendung der Apostel bei Matthäus (Kap. 44). Im *Tatian* werden diese Ereignisse jedoch als zwei eigenständige Episoden aufgefasst: Nachdem in Kap. 66 die Zwölf zurückgekehrt sind, scheint dies der geeignete Ort zu sein, nun 6 x 12, nämlich 72 auszusenden sowie von ihrer Rückkehr zu berichten. Dabei hat sich im Vergleich zur Aussendung der zwölf Apostel nicht nur die Anzahl vergrößert, sondern auch das Wirkungsgebiet. Während die zwölf Apostel ausdrücklich nur zu den „Schafen des Hauses Israels“ geschickt werden, sendet Jesus nun die 72 in alle Städte, in denen er selbst war. Dies ist bereits ein weiterer Kreis. Der im Anschluss an die Rückkehr der 72 erbrachte „Lobpreis des Vaters“ (Lk 10,21-24) entspricht den Versen Mt 11,25-27. Da in Kap. 65, also vor den Einfügungen aus Markus und Lukas, der Text des Matthäusevangeliums mit dem Vers Mt 11,24 unterbrochen wurde, entsteht nun mit dem „Lobpreis des Vaters“ aus Mt 11,25-27 im *Tatian* die Möglichkeit, wieder an die Reihenfolge des Matthäusevangeliums anzuschließen. Hier zeigt sich die kunstvolle Verwobenheit der Harmonie, da es dem kundigen Leser vorkommen muss, als sei

auseinandergerissenes Textmaterial wieder neu zusammengefügt worden. So wird der Abschnitt „Lobpreis des Vaters durch Jesus“ (Mt 11,25-27), eine Rede Jesu, die bei Matthäus ohne besonderen Anlass und eher zufällig erscheint („In jenen Tagen sprach Jesus...“), im Lukasevangelium jedoch noch im Zusammenhang mit den zurückgekehrten 72 Jüngern steht, im *Tatian* in diesen Kontext gesetzt und ersetzt dort die entsprechenden Verse aus dem Lukasevangelium (Tat 103,27-104,6 = Siev. 67,7f.). Dies betrifft auch die folgenden Verse aus dem Matthäusevangelium (Mt 11,28-30), in denen Jesus allen, die sich um seinetwillen mühen, Ruhe verspricht. Innerhalb des Matthäusevangeliums stehen sie eher isoliert und kontextuell unvermittelt, im *Tatian* hingegen werden sie durch eine kleine Ergänzung aus dem Lukasevangelium (& *conuersus ad discipulos suos | dixit / inti giuuant zi sinen iungiron | quad*: Tat 104, 7f. = Siev. 67,9) an das Ereignis der Rückkehr der 72 angebunden. Die Trostworte Jesu gelten nun den von der beschwerlichen Arbeit heimgekehrten Jüngern.

Die Kapitel 68 und 69 folgen dem Matthäusevangelium (Mt 12,1-8: Das Abreißen der Ähren am Sabbat; Mt 12,9-14: Die Heilung eines Mannes am Sabbat; Mt 12,15-21: Jesus als Gottesknecht), wenngleich einzelne Verse aus Mk und Lk ergänzt oder zugunsten von Mt verwendet werden.

Mit den Kap. 68 und 69, welche Auseinandersetzungen Jesu mit den Schriftgelehrten zum Sabbatgebot bieten, wird ein gesamter Themenbereich abgeschlossen, der in Kap. 45 mit dem Beginn der Wundertaten Jesu bei der Hochzeit zu Kana begann. Im Mittelpunkt dieser Einheit stehen erste Konfrontationen Jesu mit der religiösen Oberschicht der Juden, den Pharisäern, die die Gottessohnschaft Jesu in Frage stellen. Im Spiegel des Schicksals des Johannes zeigt sich der drohende Konflikt um Jesus selbst zunehmend deutlich.

Die Verse vom Gottesknecht (Mt 12,15-21) am Ende von Kap. 69 bilden auch das Ende des gesamten Gliederungsabschnitts. Dies entsteht durch die Umstellung von drei Abschnitten aus dem Matthäusevangelium in vorhergehenden Kapiteln des *Tatian*: Im Einzelnen sind dies Mt 12,22-37 (Verteidigungsrede gegen den Beelzebulvorwurf, gekürzt und umgearbeitet im *Tatian* in Kap. 61 und 62), Mt 12,38-45 (Die Verweigerung eines Zeichens, Von der Rückkehr der unreinen Geister: Kap. 57) sowie Mt 12,46-50 (Von den wahren Verwandten Jesu: Kap. 59). Die bisherige Gestaltung des gesamten Gliederungsabschnitts lässt erkennen, dass die einzelnen Episoden nie zufällig, sondern stets sorgfältig und mit Bedacht ausgewählt und angeordnet sind. Daher lässt sich vermuten, dass dies auch für den Schluss dieser Einheit gilt.

Den Versen vom Gottesknecht (Mt 12,15-21: Tat 107,3-19 = Siev. 69,8f.) geht im Kap. 69 eine Heilung voraus, die wiederum zum Streit zwischen Jesus und den Pharisäern führt. Im Anschluss daran überlegen die beim Geschehen Anwesenden, was sie mit Jesus machen sollen, ohne dass diese Überlegungen zu einem konkreten Ergebnis führen:

[...] Ipsi autem repl&i sunt (Seitenwechsel) insipientia & conloquebantur ad inuicem. quidnam facerent ihesu., [...]	[...] sie thó gifulte uuarun  únuuistuome inti sprahhun untar zuisgen uúaz sie tatin themo heilante. [...] (Tat 106,32/107,1-3 = Siev. 69,7).
--	--

Diese Version nach Lk 6,11 mildert eindeutig die Varianten des Matthäus- und Markusevangeliums ab (Mt 12,14; Mk 3,6), in denen an dieser Stelle der Beschluss gefasst wird, Jesus zu töten. In diesem Abschnitt wird im *Tatian* also der Konflikt, der zum Tod Jesu führt, noch nicht in ganzer Konsequenz entfaltet. In diesem Sinne ist auch der Gegensatz des staunenden Volkes gegenüber den streitbaren Pharisäern in Kap. 61 und 62 als Eingrenzung des Konflikts zu sehen. Damit korrespondiert die Aufforderung Jesu am Ende von Kap. 69 an das Volk, ihn nicht *offenbar* (*manifestum* / *ougazorohtan*: Mt 12,16: Tat 107,6 = Siev. 69,8:) zu machen, damit es – noch – nicht zum offenen Konflikt kommt.

An das Schweigegebot schließen sich als Erfüllungszitat Verse aus Jesaja (Jes 42,1-4) an, die im Matthäusevangelium zitiert werden:

ecce puer meus quem elegi. dilectus meus in quo bene conplacuit animæ meæ. ponam spiritum meum super eum. & iudicium gentibus nuntiabit; non contend& neque clamabit neque audi& aliquis in plateis uocem eius. harundinem quassatam non confring& & linum fumigans non extingu&. donec eiciat ad uictoriam iudicium. & in nomine eius gentes sperabunt.,	senu mín kneht then ih gicós mín giminnoto in themo uuola gilihh&a 10 minero selu. ih sezzu minan geist ubar inan Inti tuom thioton sag&. nistritit noh niruofit noh nihorit síhuúer in strazu sina stemma rora giknusita 15 nibibrihhit. Inti lín riohhenti nileskit unzan úzgileite zi sige tuom. inti in sinemo namen thiota gitruuent. (Tat 107,9-19 = Siev. 69,9)
---	---

Diese Verbindung von Schweigegebot und Erfüllungszitat ist kompliziert. Lediglich das Motiv des nicht lärmenden und streitenden Gottesknechts kann in Verbindung zum

Schweigegebot gebracht werden.<sup>305</sup> Die Funktion dieses Zitats im Matthäusevangelium lässt sich um so deutlicher bestimmen. Es weist Gott die Sprecherrolle zu und erinnert an die Taufe Jesu als Verkündigungsszene der Gottessohnschaft.<sup>306</sup> Gleichzeitig deutet es auch voraus: Das Jesajazitat deutet die Hinwendung des ‚Gotteskindes‘ zu den Heiden an und greift damit der Geschichte Jesu voraus, dessen Wirken sich bislang auf das jüdische Volk beschränkte.

(7) Kap. 70-77: Die Gleichnisrede

Ähnlich wie im Matthäusevangelium werden auch im *Tatian* die Gleichnisreden Jesu in einem Zusammenhang wiedergegeben. Während im Matthäusevangelium die verschiedenen Reden zu der Menge eher unverbunden aneinander gereiht sind und durch die Zwiesprache Jesu mit seinen Jüngern unterbrochen werden, ist im *Tatian* ein Bemühen zu erkennen, eine einzige große Rede zu formen.

Dies zeigt sich zunächst daran, dass im *Tatian* die Gleichnisse vom Sämann (Kap. 71), vom Unkraut unter dem Weizen (Kap. 72), vom Senfkorn (Kap. 73) sowie vom Sauerteig (Kap. 74) nacheinander folgen. Nach der Matthäusreihenfolge müssten allerdings zwischen dem Kap. 71 (Mt 13,3-8 mit Ergänzungen aus Mk und Lk) und dem Kap. 72 (Mt 13,24-30) die Verse Mt 13,10-23 (bzw. ihre Entsprechungen aus Markus und Lukas) erfolgen. Diese Verse überliefern die Frage der Jünger nach dem Sinn und Zweck der Rede Jesu in Form von Gleichnissen. Jesus erklärt ihre privilegierte Stellung, da es ihnen im Gegensatz zur Menge gegeben sei, alles zu verstehen. Zudem deutet Jesus das Gleichnis vom Sämann. Gegen die Matthäusreihenfolge befinden sich jedoch im *Tatian* diese Verse erst in Kap. 74 und 75. Zudem werden vor dem Gespräch Jesu mit seinen Jüngern in Kap. 74 die Verse Mt 13,34f. mit Ergänzung aus Mk (Tat 109,28-110,5 = Siev. 74,2f.) eingefügt, nach denen die Gleichnisrede vor der Menge mit einem Erfüllungszitat (nach Psalm 78,2) zunächst abgeschlossen wird:

hæc omnia locutus est ihesus	thisu allu sprah ther heilant	
in parabolis ad turbas.,	in ratissun zi thero menigi	
et talibus multis parabolis	inti sulihhen ratissun managen	30
loquebatur eis uerbum prout poterant	sprah hér in uuort só sie mohtun	

<sup>305</sup> Vgl. Lutz, Teilband 1 (wie Anm. 288), S. 242-251.

<sup>306</sup> Bei Matthäus wird hier nicht der Aspekt des Dienens, sondern der Gottessohnschaft (vgl. Lutz, Teilband 1 [wie Anm. 288], S. 246f.) verdeutlicht. Das althochdeutsche *kneht* für lat. *puer*, also Kind, gibt dies korrekt wieder.



audire. Et sine parabolis (Seitenwechsel)	gihóren. Inti úzan ratissa	
non loquebatur eis. ut impler&ur quod dictum erat per proph&am dicentem. Aperiam in parabolis ós meum. eructabo abscondita a constitutione mundi.,	nisprah her ín thaz gifullit uuvrdi thaz giqu&an uuas thuruh then uuizagon sus quudentan fh aroffonon in ratissun minan mund fh arrofozu giborganu fon mittiligartes gitati.	5
	(Tat 109,28-110,5 = Siev. 74,2f.).	

Diese Verse bilden also den Schluss der Rede, die zuvor in Kap. 70 eröffnet wurde: *et congregare sunt ad eum | turbę multę / Inti gisamanote uuarun zi imo | manago menigi* (Tat 107, 26f. = Siev. 70,2) bzw. *& locutus est eis | multa in parabolis / inti sprah ín | managu in ratissun* (Tat 107, 29f. = Siev. 70,2). Die Anfangverse in Kap. 70 bilden zusammen mit den Schlussversen in Kap. 74 einen festen Rahmen um die Rede Jesu zur Menge. Erst danach werden nun im *Tatian* die zuvor ausgelassenen Verse Mt 13,10-23 (Tat 110,6-111,27 = Siev. 74,4-8 u. 75) wiedergegeben. Deutlicher als im Matthäusevangelium wird durch diese neue Aufteilung eine Trennung der verschiedenen Zuhörerkreise erreicht: In Übereinstimmung mit dem Erfüllungszitat spricht Jesus zur Menge nur in Gleichnissen, die Auflösungen der Bilder- und Rätselreden erfolgen hingegen nur im Kreis der Jünger.

Schwierigkeiten bereitet nun die Einfügung eines weiteren Gleichnisses aus dem Markusevangelium in Kap. 76 (Mk 4,26-29: Das Gleichnis vom Wachsen der Saat). Dieses schließt unmittelbar an die vorhergehende Rede Jesu an seine Jünger an (*Sic est / so ist*: Tat 111,27 = Siev. 76,1) und kann daher als weitere Erläuterung zu der vorhergehenden Erklärung zum Gleichnis vom Sämann in Kap. 75 verstanden werden.

Auf das Gleichnis aus dem Markusevangelium folgt eine Situationsangabe, die an dieser Stelle eher unerwartet erscheint, denn es wird berichtet, dass Jesus die Menge verlässt und in ein Haus geht (*Tunc dimissis turbis uenit in domum / thó furlazenen menigin quam in hús*: Tat 112,7f. = Siev. 76,3; Mt 13,36). Wie ein zweiter Schluss wird nun nicht nur wie zuvor das Ende der Rede, sondern der gesamten Szene berichtet.

Entsprechend zum Matthäusevangelium (Mt 13,37-42) folgt – noch in Kap. 76 (Tat 112,8-113,1 = Siev. 76,3-5) – im abgeschlossenen Raum des Hauses eine weitere Erklärung Jesu für seine Jünger für das zuvor in Kap. 72 gegebene „Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen“. Im Kap. 77 werden zwei weitere Gleichnisreden (Mt: 13,44-50: Gleichnis vom Schatz und der Perle, Gleichnis vom Fischnetz) mit den Versen Mt 13,51-52 abgeschlossen, in denen Jesus seine Jünger fragt, ob sie alles verstanden hätten: *Intellexistis hæc omnia? | dicunt ei. &iam / furstuontut ír thisu elliú |*

*quadun sie imo. ia* (Tat 113,24f. = Siev. 77,5). Die abschließende Frage Jesu an seine Jünger greift nochmals eine Grundstruktur des gesamten Gliederungsabschnitts auf, in dem es auch um Verstehen und Einsehen sowie Teilhabe an der Wahrheit und an Geheimnissen geht. Hier ist der Matthäustext (auf den der *Tatian* überwiegend zurückgreift) äußerst vielschichtig und lässt eine eindeutige Interpretation nicht zu: Einerseits ist Jesus der Lehrer und Verkünder der Wahrheit, andererseits wird er nur teilweise oder gar nicht verstanden.

Im Abschnitt über den Sinn und Zweck der Gleichnisse (Mt 13,10-17: Tat 110,6-111,2 = Siev. 74,4-8) wird in Kap. 74 erklärt, dass die Menge im Gegensatz zu den Jüngern nicht Teil hat an den Geheimnissen des von Jesus verkündeten Reich Gottes:

[...] qui respondens	[...] tho antlingenti
ait illis. quia uobis datum est nosse	quad ín íu ist gígeban ziuuizanne
mysteria regni cælorum	girunu himilo rihhes
illis autem non est datum.,	ín nist íz gígeban.
	(Tat 110, 8-11 = Siev. 74,4).

Daher begründet sich das Bemühen Jesu, in Gleichnisreden zu sprechen, nämlich um der Menge zur Einsicht zu verhelfen:

Ideo in parabolis loquor eis	bithiu sprihhu íh ín in ratissun
quia uidentes non uident	uuanta sehente nigisehent
& audientes non audiunt.	Inti gihorente nigihorent
neque intellegunt. [...]	noh nifurstantent [...]
	(Tat 110, 14-17 = Siev. 74,5).

Dass dies aber nicht gelingt und Jesus unverstanden bleibt, dafür gibt das Matthäusevangelium (Mt 13,14f.) eine Erklärung in einem weiteren Erfüllungszitat aus Jesaja (Jes 6,9f.): *Incrassatum est enim cõr populi huius / githik& ist herza thesses folkes* (Tat. 110,21 = Siev. 74,6). Dieses Erfüllungszitat aus Jesaja steht aber in einem gewissen Widerspruch zu dem Erfüllungszitat nach Psalm 78,2 (= Mt 13,35), das Jesus als Verkünder der Geheimnisse für alle am Schluss der Gleichnisrede vor dem Volk bestätigt.

Zwar stehen im *Tatian* diese beiden Zitate im Kap. 74, im Vergleich aber zum Matthäusevangelium in umgekehrter Reihenfolge, da der Teil, in dem Jesus mit seinen Jüngern über den Sinn und Zweck der Gleichnisse spricht, erst nach dem Abschluss der Gleichnisrede vor der Menge eingefügt wird. Es spricht vieles dafür, dass der *Tatian* hier eine Ordnung der verschiedenen Aspekte versucht. Darauf deuten auch die aus dem

Markusevangelium ergänzten Verse (Mk 4,34) zur Einleitung des Erfüllungszitats nach Psalm 78,2. Dort wird die Rede Jesu in Gleichnissen mit der Möglichkeit des Verstehens durch die Menge hervorgehoben (*prout poterant audire / só sie mohtun gihóren*: Tat 109,31f. = Siev. 74,2): Jesus als Kündler der Welt hätte von allen verstanden werden können, wenn – so die nun im *Tatian* nachfolgende und nicht mehr wie im Matthäusevangelium vorausgehende Begründung – die Herzen der Menschen nicht verstockt gewesen wären.

#### (8) Kap. 78-93: Wanderungen in Galiläa

Dieser Abschnitt steht ganz im Zeichen sich zuspitzender Konfrontationen, die Jesus aufgrund seines Wirkens erfährt. So steht zu Beginn dieser Einheit die Erzählung des Synagogenbesuchs Jesu in seiner Heimatstadt, wie sie in Teilen bereits in Kap. 18 eingefügt worden ist.<sup>307</sup> Dort dient sie zur Eröffnung des öffentlichen Wirkens, das ganz im Zeichen des Erfolgs steht. Dafür wird an dieser Stelle die Version des Lukas in verkürzter Version wiedergegeben; sie endet mit der Selbstausslegung Jesu als Gesandter gemäß der Schrift. Nun, im Kap. 78, wird der Synagogenbesuch Jesu in seiner Heimat zunächst nach der Version des Matthäusevangeliums (Mt 13,53f. mit Ergänzungen aus Mk) wiedergegeben. Im Vordergrund dieser Erzählung steht vor allem das Erstaunen der Einwohner Nazarets, dass einer der Ihrigen mit solcher Weisheit sprechen kann. Aus dem Lukasevangelium werden daran die zuvor in Kap. 18 weggelassenen Verse Lk 4,23-30 eingefügt. Sie bieten eine längere Streitrede Jesu und berichten zudem, dass die Einwohner Nazarets Jesus aus der Stadt werfen und ihn einen Abhang hinabstürzen wollen. Jesus kann sich aber entziehen. Mit dieser Erzählung wird der sich anbahnende Konflikt um Jesus in den Kapiteln vor der Gleichnisrede wieder aufgenommen.

Entsprechend der Reihenfolge im Matthäusevangelium erfolgt in Kap. 79 die Schilderung der Tötung des Johannes. Nach dieser Erzählung gewährt König Herodes seiner Stieftochter einen Wunsch, nachdem diese ihn durch einen Tanz beglückt hatte. Nach Beratung mit ihrer Mutter Herodias, der Frau des Herodes, wünscht sie sich den Kopf des Johannes auf einem Silbertablett. In dieser Episode kommt es auch zum sogenannten „Urteil des Herodes über Jesus“: Herodes erhält Kunde von den Taten Jesu und fragt, wer er sei. Die Meinungen, die er darüber erhält, sind unterschiedlich: Die

---

<sup>307</sup> Vgl. hierzu auch die Einzelanalyse zu Kap. 78, S. xx.

einen halten ihn für den auferstandenen Johannes, andere für den Propheten Elias oder sonst einen der alten Propheten. Herodes entgegnet auf die Vorschläge mit einer Frage:

iohannem ego decollaui.  
quis autem est iste de quo  
audio ego talia. [...]

ih arhoubitota iohannem  
uuer ist thanne theser fon themo  
ih gihoru solihú. [...]  
(Tat 117,11-13 = Siev. 79,12).

Der Erzählverlauf nach dem Matthäusevangelium, der im *Tatian* beibehalten wird, beantwortet diese Frage durch zwei Wundererzählungen, in Kap. 80 mit dem Brotvermehrungswunder (Die Speisung der Fünftausend) und in Kap. 81 mit dem Gang Jesu auf dem See.

In Kap. 80 fordert Jesus seine Jünger auf, obwohl sie nur fünf Brote und zwei Fische haben, diese an die fünftausend hungernden Menschen, die ihm nachgefolgt sind, zu verteilen. Als alle satt sind, werden die Reste eingesammelt; es bleiben zwölf Körbe übrig. Aus dem Johannesevangelium (Joh 6,14f.), das neben den synoptischen Evangelien ebenfalls dieses Wunder berichtet, entnimmt der *Tatian* die Reaktion der Menschen: Die staunende Menschenmenge hält Jesus für den wahren Propheten:

[...] Illi ergo homines  
cum uidissent quod fecerat signum  
dicebant. quia hic est uere  
proph&a qui uenturus est  
in mundum. [...]

[...] thie man  
tho sie gisahun thaz her t&a zeihhan  
quadun thaz theser ist uárlihho  
uuizago thiethar zuouuert ist  
in mittilgart. [...]  
(Tat 119,3-7 = Siev. 80,8).

Damit schließen diese Verse aus dem Johannesevangelium thematisch an die Herodesepisode des vorhergehenden Kapitels aus den synoptischen Evangelien an. Während König Herodes fragt, wer Jesus in Wahrheit sei, vermögen es die einfachen Leute zu beantworten. Dennoch entzieht sich Jesus dieser Menge, da er befürchtet, dass sie ihn zum König erheben wollen – ein Ansinnen, das nicht seiner Botschaft entspricht.

Stattdessen fordert Jesus in Kap. 81 seine Jünger auf, ein Boot zu besteigen und ans andere Ufer zu fahren. Er selbst fährt zunächst nicht mit und holt die Jünger aber über den See wandelnd wieder ein. Petrus will es ihm gleich tun, sinkt aber ein. Jesus rettet Petrus und steigt mit ihm ins Boot. Die zutiefst erschrockenen Jünger bekennen, dass er der Sohn Gottes sei.

Im Kap. 82 werden zunächst Verse in Übereinstimmung mit dem Matthäusevangelium (Mt 14,34-36) wiedergegeben, die von weiteren Heilungswundern

Jesu berichten. Danach werden längere Passagen aus dem Johannesevangelium eingefügt (Joh 6,22-71), die sich auf das Brotvermehrungswunder und Jesu Gang auf dem See beziehen. Da das Johannesevangelium diese Episoden (Joh 6,1-15; 6,16-21) in gleicher Reihenfolge wie das Matthäusevangelium aufweist, fügen sich die Verse Joh 6,22ff. hier thematisch ein. So spricht Jesus in Joh 6,22-59 vom Himmelsbrot, das – anders als das Nahrungsmittel Brot in der Brotvermehrung – wirklich satt macht. An dieser Predigt nehmen einzelne der Anhänger Jesu Anstoß (Joh 6,60-71) und wenden sich von ihm ab. Diese Einheit endet mit der Frage Jesu an seine zwölf Apostel, ob auch sie gehen wollen. Darauf antwortet Petrus mit einem Messiasbekenntnis. Jesus entgegnet ihm mit dem Hinweis, dass „einer der Zwölf“ (Joh 6,71) ihn verraten werde.

In den Kapiteln 78-82 wird also durch die Verbindung von Texten der synoptischen Evangelien mit Abschnitten aus dem Johannesevangelium eine geschlossene thematische Einheit erreicht: Jesus wird in seiner Heimat als Prophet abgelehnt und erweckt skeptisches Nachfragen bei Herodes. In der Brotvermehrung werden diese Themenstränge, die so nur die synoptischen Evangelien kennen, durch das Urteil der anwesenden Volksmenge aus dem Johannesevangelium ergänzt. Danach ist Jesus der wahre Prophet. Dieses Urteil wird durch Petrus beim Gang Jesu auf dem See nochmals bestätigt. Das Bekenntnis des Petrus wird aber durch die Episode aus dem Johannesevangelium, in der es angesichts der Predigt über das Himmelsbrot zum Zerwürfnis unter den Jüngern kommt, relativiert, indem Jesus auf den Verräter aufmerksam macht.

Im Kap. 83 wird eine Unterredung Jesu mit einem einzelnen Phariäer eingefügt, soweit es Sondergut des Lukas (Lk 11,37-41) ist. Es eröffnet eine kleine Einheit (Kap. 83-85), die sich um die Frage von „Reinheit und Unreinheit“, also um den Geltungsbereich der Gesetze Mose, drehen.

Das Kap. 86 überliefert ein Heilungswunder aus dem Markusevangelium (Mk 7,31-37: Die Heilung eines Taubstummen), das zugleich entsprechende Verse aus dem Matthäusevangelium (Mt 15,29-31) ersetzt. Bei Matthäus werden an dieser Stelle Heilungswunder eher summarisch berichtet: „Und (es) kamen zu ihm viele Volksmengen, habend bei sich Lahme, Blinde, Krüppel, (Taub)stumme und viele andere [...]“ (Mt 15,30). Demgegenüber ist das Heilungswunder aus dem Markusevangelium nur auf einen Heilungsbedürftigen bezogen, ist also exemplarischer. Zudem werden in dieser Wundererzählung Jesusworte überliefert, die für die Auswahl im *Tatian* stets den Vorzug vor einer narrativen Darstellung zu haben scheinen. Ein weiteres inhaltliches Kriterium bietet sich für die Verwendung der Markusversion an:

Jesus befiehlt der Menge, über das Wunder Stillschweigen zu bewahren, doch sein Bemühen bleibt – so die Schilderung des Evangeliums – ohne Resonanz. Die Kunde von Jesus gehört zu den Motiven, aus denen sich der Konflikt entwickelt, der nun immer mehr in den Vordergrund rückt.

Mit den Kapiteln 87 und 88 werden nun längere Abschnitte aus dem Johannesevangelium eingefügt. Thematisch schließt sich im *Tatian* das Kap. 87 mit der Erzählung der Begegnung Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4,4-26) sowie seine Aufnahme bei den Samaritanern (Joh 27-42) an die Wanderungen Jesu in das hellenistische bzw. nichtjüdische Gebiet in den vorhergehenden Kapiteln an. Die in den Kapiteln 83 und 84 erörterte Problematik von Reinheit und Unreinheit als grundlegendem Abgrenzungsmerkmal strenger jüdischer Gesetzesauslegung gegenüber der nichtjüdischen Umwelt ist bereits erzählerisch in Kap. 85 (Die Kanaanäerin) entfaltet. Mit dem Aufenthalt Jesu bei den Samaritanern in Kap. 87, die zwar den Jahweglauben teilen, aber nicht dem zentralen Tempelkult in Jerusalem angehören, wird diese Problematik intensiviert.

In Kap. 88 des *Tatian* wird zum ersten Mal nach Joh 5,1-47 ein Jerusalemaufenthalt Jesu berichtet. Dort heilt er einen Mann, der gelähmt ist, an einem Sabbat. Auch dies führt zu Auseinandersetzungen mit – nun in der johanneischen Terminologie – „den Juden“, die darin eine Verletzung des Ruhegebots am Sabbat sehen. Daraufhin hält Jesus eine Rede – ähnlich wie in Kap. 84 – in der er sein Handeln mit den Gesetzen Mose als vereinbar erklärt.

Aufgrund der Einfügungen aus dem Johannesevangelium kollidieren nun die unterschiedlichen Wegführungen der synoptischen Evangelien und des Johannesevangeliums. So entstehen zwischen Kap. 86 und 87 sowie zwischen Kap. 88 und 89 ‚geographische‘ Probleme: Die verwendeten Parallelstellen der Synoptiker der Kap. 78-93 sind nur in Galiläa und im Bereich um den See Gennesaret angesiedelt, während im Johannesevangelium die Handlung zwischen Judäa mit der Hauptstadt Jerusalem sowie Samarien und Galiläa stattfindet.

In Kap. 86, das dem Markusevangelium entnommen ist, hält sich Jesus im Gebiet der Dekapolis auf (Mk 7,31):

et iterum exiens de finibus tyri.  
uenit per sidonem ad mare galileæ.  
inter medios fines decapoleos.

inti abur uz gangenti fon marcun tyri  
quam thuruh sidonem zemo seuue galilee  
untar mitta marca zehen burgo  
(Tat 130,1-3 = Siev. 86,1)

Das hier beschriebene Gebiet der Dekapolis liegt im Süden des See Gennesaret und östlich von Samarien. Das Kap. 87 beginnt nach Joh 4,4 mit dem Hinweis, dass Jesus das Gebiet Samarien durchqueren musste:

**O**portebat autem eum transire  
per samariam. [...]

gilamf inan uaran  
thuruh samariam. [...]  
(Tat 130,22f. = Siev. 87,1).

Dies erklärt sich im Johannesevangelium durch den Weg Jesu von Judäa nach Galiläa, der über das dazwischen liegende Gebiet Samarien führt. Die entsprechenden Verse Joh 4,1-3, die von dieser Reise berichten, fehlen aber im *Tatian*, da sie mit dem vorangehenden Kap. 86, das für Jesus die Dekapolis als Aufenthaltsort angibt, unvereinbar gewesen wären. Somit fällt diese Begründung für den Weg durch Samarien weg und das *oportebat* erscheint relativ zusammenhanglos. Aufgrund des weiteren Wegverlaufs im *Tatian* ist diese Angabe jedoch folgerichtig. Denn in Kap 88 geht Jesus gemäß Joh 5,1 nach Jerusalem, und dieser Weg führt vom Norden kommend stets über Samarien.

Ähnlich verhält es sich zwischen den Kapiteln 88 und 89. Hier gilt es, den Übergang vom Johannesevangelium zu den synoptischen Evangelien zu gestalten. Für die Überleitung zum Kap. 89, das die Speisung der Viertausend berichtet, wird hierfür ein Teil von Mt 16,4 gegen die Abfolge des Matthäusevangeliums verwendet. Die Angabe *Et relictis illis / inti uorlazanen den* (Tat 140,13 = Siev. 89,1) bezieht sich im Kontext des Matthäusevangeliums auf die Abkehr Jesu von den Pharisäern und Sadduzäern, die ihn auf die Probe stellen. Im *Tatian* vollzieht Jesus hiermit den Weggang aus Jerusalem und den dort angesiedelten Streitigkeiten mit „den Juden“.

Damit ist ein Ortswechsel signalisiert, der natürlich im Ungefähren bleibt wie auch die folgende Zeitangabe *in illis diebus / in den tagon* (Tat 140,13 = Siev. 89,1), die nach dem Markusevangelium (Mk 8,1) die „Speisung der Viertausend“ einleitet:

**E**t relictis illis in illis diebus  
iterum cum multa turba  
ess&. [...]

inti uorlazanen den in den tagon  
abur mittiu manag menigi  
uuas. [...]  
(Tat 140,13-15 = Siev. 89,1).

Es zeigt sich also, dass im *Tatian* die unterschiedlichen Wegführungen der einzelnen Evangelien wahrgenommen und möglichst in Übereinstimmung gebracht werden. In diesem Fall bedeutet dies, dass zwar auf eine konkrete Ortsangabe verzichtet wird,

dennoch aber ein Ortswechsel angezeigt wird. Die nächste Ortsangabe im *Tatian* findet sich zum Abschluss des Speisungswunder nach Mk 8,10:

Et statim ascendens nauem	inti sliumo stiganti in scef
cum discipulis suis uenit	mit sinen iungoron quam
in partes dalmanutha	in thiu teil dalmanutha
	(Tat 141,12-14 = Siev. 89,4)

Nach dieser Ortsangabe fand die Speisung der Viertausend wiederum am See Gennesaret statt. Die vorhergehende unbestimmte Angabe, die den Weggang von Jerusalem anzeigte, passt hierzu zwar nicht allzu genau, zugleich entstehen aber keine logischen Brüche.

Mit den unterschiedlichen Wegführungen der einzelnen Evangelien verbinden sich aber auch ganz bestimmte theologische Konzepte. Wohl ist bei allen Evangelisten Galiläa eher der Ort der Annahme Jesu, während Jerusalem der Ort des Todes, zugleich aber auch der Ort des Heils ist. Während Jesus sich bei Johannes abwechselnd in Galiläa und Jerusalem aufhält und somit beständig in Konfrontation lebt, spitzt sich bei Matthäus der Konflikt allmählich zu. Jesus betritt nach diesem Evangelium Jerusalem erstmals beim feierlichen Einzug auf dem Esel, im Bewusstsein, dass er an diesem Ort seinem Tod entgegengeht.

Dem Aufenthalt Jesu in Jerusalem in Kap. 88 folgt noch ein zweiter in den Kap. 104-113. Ein dritter Jersualemaufenthalt wird im *Tatian* im Zusammenhang mit dem feierlichen Einzug in Kap. 116 berichtet. Dadurch wird die Gestaltungsweise des Matthäusevangeliums, in der mit dem einmaligen Jerusalemaufenthalt Jesu zugleich die Zuspitzung des Konflikts und der Tod Jesu verbunden sind, durchbrochen. Dies geschieht aber nicht unbedacht. Wie bereits dargestellt, wurde im Kap. 69 die von Matthäus beschriebene Tötungsabsicht der Pharisäer in Galiläa durch einen wesentlich weniger konkreten Schluss aus dem Lukasevangelium ersetzt. Jetzt aber in Jerusalem wird im Kap. 88 nicht nur der Konflikt Jesu mit „den Juden“, sondern auch erstmalig ihre Tötungsabsicht (*quaerebant eum iudei | interficere / suohtun inan iudei | ziarslahanne*: Tat 136,20f. = Siev. 88,6: Joh 5,18) geschildert. Hier zeigt sich insbesondere durch die Beobachtung in Kap. 69 – dort wurde der Tötungsbeschluss der Pharisäer (Mt 12,14) nach einer Auseinandersetzung in Galiläa weggelassen –, dass die Vermeidung von Doppelungen zugleich konzeptionell durchdacht ist. Indem Jerusalem der Ort ist, an dem zum ersten Mal der Tötungsbeschluss gefasst wird, wird Jerusalem als Ort des Todes zugleich profiliert.



In Kap. 89 wird der durch die Einschübe aus dem Johannesevangelium in den Kapiteln 87 und 88 unterbrochene Erzählverlauf nach dem Matthäusevangelium wieder aufgenommen. Die Erzählung der „Speisung der Viertausend“ erinnert durch zahlreiche Übereinstimmungen an die „Speisung der Fünftausend“ in Kap. 80. Überliefert wird dieses Brotwunder in großer Übereinstimmung von Matthäus sowie Markus. Dass es nicht als Doppelung zur „Speisung der Fünftausend“ aufgefasst und wie in ähnlichen Fällen weggelassen wird, lässt sich wohl zunächst über die unterschiedliche Anzahl der zu Verköstigenden erklären. Zudem ist in dieser Erzählung Jesus um die Anwesenden besorgt und nicht – wie bei der „Speisung der Fünftausend“ – um die Jünger.

Weiterhin weitgehend dem Matthäusevangelium entsprechend folgen in Kap. 90 das Messiasbekenntnis des Petrus sowie eine Leidensankündigung und eine Rede Jesu zu den Bedingungen der Nachfolge.

In seiner Leidensankündigung (Mt 16,21-23) erzählt Jesus seinen Jüngern, dass er nach Jerusalem gehen müsse, dort von den Schriftgelehrten und Ältesten getötet werde und danach von den Toten auferstehe. Durch den Einschub der Passagen aus dem Johannesevangelium im *Tatian* in den vorigen Kapiteln 87 und 88 mit der Tötungsabsicht der Pharisäer nach Joh 5,18 erfahren die Verse aus dem Matthäusevangelium eine neue Kontextualisierung. Die Leidensankündigung Jesu in Kap. 89 erfolgt im *Tatian* also in großer Nähe zur Tötungsabsicht. Damit wird ein sehr viel engerer Bezug zwischen diesen beiden Stellen hergestellt als im Matthäusevangelium selbst. Dort geht die Tötungsabsicht der Pharisäer (Mt 12,14) den Leidensankündigungen mehrere Kapitel voraus. Im *Tatian* hingegen zeigt sich durch die enge Abfolge eine deutliche Dramatisierung des Konflikts. Dies bestätigt sich auch im Hinblick auf die Behandlung der Verse Mt 12,14, die in Kap. 69 durch eine abgemilderte Parallele aus Lukas (Lk 6,11) ersetzt sind.<sup>308</sup> In der Version des Lukas nämlich wird noch keine Tötungsabsicht formuliert, sondern lediglich überlegt, was man mit Jesus tun solle (*quidnam facerent | ihesu / uúaz sie tatin | themo heilante: Tat 107,2f. = Siev. 69,7*). Der Konflikt um Jesus wird also zunächst zurückgenommen. Dies ermöglicht aber im *Tatian* eine Akzentuierung des Geschehens zu einem späteren Zeitpunkt des Erzählverlaufs in den Kapiteln 87 und 90.

In der sogenannten „Verklärung Jesu“ im Kap. 91, die im *Tatian* nach der Abfolge des Matthäusevangeliums (Mt 17,1ff.) unter Verwendung von Markus und Lukas

---

<sup>308</sup> S.o. S. XX.

erfolgt, werden einige der Jünger Zeugen einer Vision: Auf einem Berg kommt es zur Begegnung Jesu mit Mose und Elias, und die Stimme von Gottvater verkündet, dass Jesus der geliebte Sohn sei. Damit wird das erste Offenbarungsereignis der Gottessohnschaft bei der Taufe in der Situation von zunehmender Bedrängnis Jesu wieder aufgenommen.<sup>309</sup>

Entsprechend zur Leidensankündigung Jesu im Kap. 90, dass er in Jerusalem sterben werde, wird im Kap. 92 Sondergut des Lukasevangeliums (Lk 13,31-33) eingefügt, nach dem Jesus nochmals Jerusalem als Ort seines Todes benennt (Tat 147,12-27 = Siev. 92,1). Schwierigkeiten macht dabei, dass Pharisäer zu Jesus kommen und ihn davon abhalten wollen, nach Jerusalem zu gehen, da Herodes ihn dort töten wolle. Dies steht in einem gewissen Widerspruch zur Tötungsabsicht der „Pharisäer und Schriftgelehrten“, wie sie nach dem Johannesevangelium im Kap. 88 geschildert wird. Ausschlaggebend für die Übernahme dieser Stelle im *Tatian* war wohl, dass Jesus den Ort seines Todes – zumal im Kontext der Verklärung, die als Vorauskündigung seines Todes und seiner Erhöhung gilt – bestätigt. Zudem ist auch Herodes als Bedrohung durch die Tötung des Johannes immer wieder im Erzählverlauf präsent, so zuletzt im vorhergehenden Kapitel 91 durch den Vergleich Jesu mit dem Tod des Johannes und seinem eigenen bevorstehenden Leiden (Mt 17,12f.: Tat 146,27-147,2 = Siev. 92,5).

Nach diesem Abschnitt wird in Kap. 92 (Tat 147,28-150,3 = Siev. 92,2-8) eine Krankenheilung berichtet, die im Erzählverlauf der drei synoptischen Evangelien nach der Verklärung folgt. Während bei Matthäus und Markus dieses Ereignis zu einem unbestimmten Zeitpunkt stattfindet (vgl. Mt 17,14: „Und als sie kamen“; ähnlich Mk 9,14), geschieht die Heilung nach dem Lukasevangelium am folgenden Tag nach der Verklärung (vgl. Lk 9,37). Diese Zeitangabe wird im *Tatian* übernommen (*in sequenti die / in themo afteren tage*: Tat 147,29 = Siev. 92,2; Lk 9,37). Damit wird zugleich die Version ausgewählt, die die konkreteste Zeitangabe überliefert. Dies ermöglicht im *Tatian* wiederum die Gestaltung des Erzählverlaufs an einer weiteren Stelle. Denn zu Beginn des Kap. 92, also noch vor der Schilderung der Krankenheilung, werden die oben erwähnten Lukasverse (Lk 13,31-33), die die Warnung der Pharisäer beinhalten, eingefügt. Nach dem Lukasevangelium stehen diese in einem anderen Kontext. Sie werden dort mit dem Hinweis eingeleitet, dass sich das Gespräch zwischen Jesus und den Pharisäern am selben Tag (vgl. Lk 13,31) ereignen würde. Diese Zeitangabe wird im *Tatian* übernommen und findet sich nun zu Beginn des Kap. 92 (*In ipsa die / in*

---

<sup>309</sup> Vgl. auch die Einzelanalysen zu den Kap. 14 (Taufe Jesu) und 91 (Verklärung Jesu), S. xx.

*themo selben tage*: Tat 147,12 = Siev. 92,1). Die beiden Ereignisse in Kap. 92, die Warnung der Pharisäer sowie die Krankenheilung, stehen also in einer klaren zeitlichen Abfolge. Dieses Beispiel zeigt daher, dass bei der Integration von Sondergut neben der thematischen Gestaltung auch der Erzählverlauf insgesamt beachtet und gestaltet wurde.

Wie bereits in Kap. 90 erfolgt in ähnlicher Weise in Kap. 93 eine weitere Leidensankündigung Jesu: Der Text folgt dabei in der Reihenfolge sowie im Wortlaut dem Matthäusevangelium (Mt 17,22-23). Danach schließt sich Sondergut aus dem Matthäusevangelium (Mt 17,24-27) an, nämlich eine Unterredung zwischen Jesus und Petrus über die Entrichtung der Tempelsteuer.

Damit endet dieser Gliederungsabschnitt, in dem sich Jesus nun auch in seiner Heimat einer ablehnenden Haltung gegenüber sieht. Dafür steht als Leitmotiv die Auseinandersetzung Jesu mit den Einwohnern von Nazaret in der Synagoge am Anfang dieses Gliederungsabschnitts in Kap. 78. Dennoch wird im *Tatian* Galiläa eher als Ort der Annahme und Jerusalem als Ort der Ablehnung gekennzeichnet, ereignet sich der Tötungsbeschluss der Pharisäer und Schriftgelehrten doch in Jerusalem, wo sich Jesus in Kap. 88 zum ersten Mal aufhält. Dafür werden in diesem Gliederungsabschnitt die unterschiedlichen Wegeschemata des Matthäusevangeliums und des Johannesevangeliums in Teilen verbunden. Dabei wird deutlich, dass im *Tatian* auf eine möglichst konsistente Wegführung geachtet wird.

#### *(9) Kap. 94-99: Die Gemeinderede als Abschluss der galiläischen Wirksamkeit*

Der theologische Begriff „Gemeinderede“ bezieht sich auf die Thematik der Rede Jesu an seine Jünger in Mt 18,1-35. Es werden in diesem Abschnitt Verhaltensweisen angesprochen wie Duldsamkeit gegenüber dem Nächsten oder der Umgang mit einem Sünder, die Orientierung geben für das konkrete Zusammenleben in einer Gemeinde. Jesus ist der gute Hirte, der Pastor, seine Jünger stehen beispielhaft für die christliche Gemeinde. Im *Tatian* wird dieser Duktus vollständig übernommen und z. T. ausgeweitet, etwa in Kap. 97 durch die Einfügung von dem nur bei Lukas überlieferten und dort in einem anderen Kontext stehenden „Gleichnis vom verlorenen Sohn“ (Lk 15,11-32).

Wie bereits im Matthäusevangelium ist dieser Gliederungsabschnitt losgelöst von den vorhergehenden Ereignissen und bietet eine Zäsur vor dem folgenden Abschnitt, der auf den bevorstehenden Tod Jesu hinführt.

(10) Kap. 100-115: Auf dem Weg nach Jerusalem

Mit dem Kap. 100 beginnt im *Tatian* entsprechend dem Matthäusevangelium (Mt 19,1f.) ein neuer Gliederungsabschnitt. Jesus verlässt Galiläa und begibt sich nach Jerusalem, um sich der Konfrontation mit den Pharisäern und Schriftgelehrten zu stellen. Dieses Wegschema, das auf den feierlichen Einzug in Jerusalem hinzielt, ist im *Tatian* bereits durch den ersten Jerusalemaufenthalt Jesu durch Einfügungen aus dem Johannesevangelium in Kap. 88 durchbrochen worden. Ein weiteres Mal geschieht dies im Kap. 104. Wiederum werden Abschnitte aus dem Johannesevangelium (Joh 7,2-31) in den Erzählverlauf von Matthäus integriert. Anlass für den Aufenthalt Jesu in Jerusalem ist diesmal das Laubhüttenfest, eines der zentralen Feste des Judentums als Erinnerung an den Auszug aus Ägypten. Jesus bleibt zunächst im Verborgenen, um einer Konfrontation aus dem Weg zu gehen. Erst als er im Tempel lehrt, kommt es zum öffentlichen Disput, in dem über die Vollmacht Jesu gestritten wird. Jesus verweist daraufhin auf seine Heilung am Sabbat (Joh 7,23). Dies bezieht sich im Johannesevangelium auf eine Heilung eines Gelähmten am Sabbat (Joh 5,1-18), während Jesus zum ersten Mal in Jerusalem verweilt. Im *Tatian* ist diese Episode bereits im Kap. 88 wiedergegeben worden. Mit dem Kap. 103 scheint jedoch ein neuer Bezugspunkt für den Verweis Jesu auf seine Heilung am Sabbat geschaffen worden zu sein: Denn dort findet sich Sondergut aus dem Lukasevangelium (Lk 13,10-17), das ebenfalls von einer Krankenheilung am Sabbat berichtet.

Eine weitere Verbindung zwischen den Kapiteln 100 (Aufbruch nach Jerusalem), 103 (Die Heilung einer Frau am Sabbat) und 104 (Jesu Auftreten im Tempel) besteht über das Motiv des „Volks“ bzw. der begleitende „Menge“: In allen drei Kapiteln wird berichtet, dass Jesus einen großen Zulauf findet. So beim Aufbruch (& *secutae sunt eum* | *turbae multae* / *inti folgetun inan* | *manege menigi*: Tat 160,11f. = Siev. 100,1), bei der Krankenheilung (& *omnis* | *populus gaudebat in uniuersis* | *quae gloriose fiebant ab eo* / *inti al* | *thaz folc gifáh in then* | *thiu dar tiurlichho uuarun fon imo*: Tat 164,30f./165,1 = Siev. 103,5) und bei Jesu Auftreten im Tempel (*De turba*<sup>310</sup> *autem* | *multi crediderunt In eum* / *fon theru menigi* | *manage giloubdun In inan*: Tat 169,12f. = Siev. 104,9). Auch das Kapitel über die Segnung der Kinder, das entsprechend zur Matthäusreihenfolge im *Tatian* im Kap. 101 wiedergegeben ist, gehört in diesen Themenkreis. Während im Gliederungsabschnitt „Wanderungen in Galiläa“ (Kap. 78-93) Jesus auch Ablehnung

---

<sup>310</sup> In der Edition nach Masser (Tatianbilingue, wie Anm. 10) sowie im Original: *D&urba* = *D[e t]urba*.

aus dem Volk erfahren hat, wird nun eher die Unterscheidung von ‚Volk‘ versus ‚Oberschicht‘ deutlicher herausgestellt.

Etwas unverständlich bleibt die Einfügung von Kap. 102 mit der „Mahnung zur Umkehr“ aus dem Lukasevangelium (Lk 13,1-9). Dort verdeutlicht Jesus Fragenden mit drastisch gewählten Beispielen die Notwendigkeit umzukehren, um nicht ein schlechtes Ende zu nehmen. Der Abschnitt endet mit dem Gleichnis vom Feigenbaum, den sein Besitzer umhauen lassen will, weil er keine Früchte trägt. Der wahrscheinliche Grund für die Einfügung dieser Verse aus Lukas an dieser Stelle dürfte sein, dass die Stelle bei Lukas selbst im gleichen Gliederungsabschnitt (Auf dem Weg nach Jerusalem) zu finden ist und zum anderen dem Heilungswunder am Sabbat aus dem Lukasevangelium (Lk 13,10-17) im *Tatian* in Kap. 103 direkt vorausgeht. Dieses Heilungswunder ist wie bereits dargestellt Bezugspunkt für die Rede Jesu über seine Vollmacht im Tempel in Kap. 4.

Einen einsichtigen und zugleich sehr kunstvollen Anschluss an das vorhergehende Kapitel 104, in dem Jesus im Tempel zu Jerusalem spricht, weisen die Kap. 105 und 106 auf. In Kap. 106 wird der durch die Einfügung von Abschnitten aus dem Lukas- und Johannesevangelium unterbrochene Erzählverlauf nach Matthäus (vgl. Mt 19,16-30) wieder aufgenommen. Thema des Kapitels ist eine Rede Jesu über Reichtum und Nachfolge. Jesus wird von einem jungen Mann gefragt, was er tun müsse, um das ewige Leben zu erreichen. Der junge Mann erklärt, dass er die zentralen Gebote beachte. Jesus fordert ihn darüber hinaus auf, sein gesamtes Hab und Gut zu verkaufen und ihm nachzufolgen. Verbunden wird dieses Kapitel mit Sondergut aus dem Lukasevangelium (Lk 12,13-21), das zuvor im Kap. 105 wiedergegeben ist: Dort erzählt Jesus ein Gleichnis von einem reichen Mann, der meint, sich aufgrund seiner angesammelten Schätze ausruhen zu können. Anlass der Gleichnisrede im Kontext des Lukasevangeliums ist die Frage eines Mannes aus der Volksmenge (vgl. Lk 12,13). Im *Tatian*, der auch diesen Vers übernimmt (*Ait autem ei quidam | de turba / tho quad imo süm | fon theru menigi*: Tat 169,17 = Siev. 105,1), entsteht dadurch ein direkter Bezug zur Menge, die bei der Rede Jesu im Tempel aus dem Johannesevangelium im Kap. 104 anwesend ist. Somit schließen sich die Kapitel 105 und 106 nahtlos an die Rede Jesu im Tempel an. Durch die Verbindung von lukanischem Sondergut und der Anfrage zur Nachfolge des jungen Mannes wird zudem ein thematischer Schwerpunkt gebildet. In diesen Zusammenhang werden aber auch noch die Kap. 107-108 mit lukanischem Sondergut integriert, die ebenfalls als Teil der Rede Jesu im Tempel zu Jerusalem aufgefasst werden. Zur Schaffung eines entsprechenden Anschlusses der Kapitel 107

und 108 werden in Kap. 106 Verse aus Lukas verwendet (Lk 16,14-15). Dort wird berichtet, dass die Pharisäer Jesus aufgrund seiner Worte verhöhnen, was wiederum eine Gegenreaktion Jesu hervorruft:

Audiebant autem omnia haec	gihortun alliu thisu	15
pharisæi qui erant auari	thie pharisei thiedar uuarun gíre	
& deridebant illum	Inti scínfitun inan	
& ait illis. uos estis	tho quad her In. ír birut	
qui iustificatis uos	thiedar íúuuíh rehtfestigot	
coram hominibus	fora mannon	20
deus autem nouit corda uestra	got uueiz íúuuariu herzun	
quia quod hominibus altum est	bidiu thaz mit mannón hohist	
abominatio est ante deum	thaz ist leidlih fora gote.	
	(Tat 173,15-23 = Siev. 106,7).	

Mit den Pharisäern wird bei der Rede Jesu im Tempel eine weitere Zuhörergruppe definiert, die zugleich auch als Adressat für das folgende Gleichnis im Kap. 107 (Lk 16,19-31) dient: In diesem geht es um einen reichen Mann, der einen Bettler namens Lazarus missachtet und dafür mit den Qualen der Hölle bestraft wird, während Lazarus im Schoß Abrahams, also am Ort der göttlichen Gnade, weilt. Dieses Gleichnis ist Sondergut des Lukas und wird hier thematisch eingereiht. Zum einen beendet es den Bogen, der sich seit Kap. 105 um die Frage von Reichtum und Nachfolge spannt. Zum anderen eröffnet es einen neuen thematischen Schwerpunkt, nämlich die Wachsamkeit vor der Todesstunde, in der es nicht mehr möglich ist, die Versäumnisse des Lebens zu korrigieren.

Nachdem am Ende von Kap. 106 die Pharisäer angesprochen wurden, wendet sich Jesus im Kap. 108 mit einem weiteren Gleichnis seinen Jüngern zu. Darin wird beschrieben, wie ein Verwalter zu Unrecht das Vermögen seines Herrn schmälert. Das Gleichnis ist Sondergut des Lukasevangeliums (Lk 16,1-12).<sup>311</sup> Es wird mit weiteren Versen aus einem anderen Kapitel bei Lukas ergänzt (12,47-50), die auch Sondergut dieses Evangeliums sind. Sie sind als Worte Jesu gestaltet und reihen sich in das bereits dargelegte Thema von der „Wachsamkeit“ ein. Zudem spricht Jesus davon, dass er in Bedrängnis geraten werde.

In der folgenden Gleichniserzählung von den Arbeitern im Weinberg, die unabhängig von der Länge ihrer Arbeitszeit alle den gleichen Lohn erhalten, wird Sondergut des

<sup>311</sup> Dazu zählt jedoch nicht der Schlussvers dieser Episode (Lk 16,13). Dieser Vers, der die Warnung enthält, dass man nicht Diener zweier Herren sein könne, fehlt an dieser Stelle. Die Parallele aus dem Matthäusevangelium (Mt 6,24) findet sich hingegen in Kap. 37.

Matthäusevangeliums (Mt 20,1-16) im Kap. 109 wiedergegeben. Es bezieht sich unmittelbar auf den Vers Mt 19,30, der besagt, dass die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten sein werden. Dieser Vers steht im *Tatian* bereits in Kap. 106 und wurde durch die Einschübe aus dem Lukasevangelium in den dazwischen liegenden Kapiteln von dem nun im Kap. 109 wiedergegebenem Gleichnis unterbrochen. Die vorhergehenden Abschnitte aus Lukas im Kap. 108, insbesondere das „Gleichnis vom ungerechten Verwalter“, bieten für das „Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg“ keinen Anknüpfungspunkt von ähnlicher Dichte wie der Vers Mt 19,30. Im *Tatian* findet hier eher eine lose thematische Aneinanderreihung statt, gibt es doch in beiden Gleichnissen die Struktur vom Herrn und seinen Arbeitern und das Motiv Lohn bzw. Rechenschaft über die geleistete Arbeit.

Damit endet eine große Rede, die im *Tatian* neu entstanden ist. So werden in die im Johannesevangelium angelegte Szene der Rede Jesu im Tempel weitere Reden Jesu aus Lukas und Matthäus integriert, wobei ein Gestaltungsmittel ist, dass jeweils andere Adressaten eingeführt werden. Vom Volk bzw. von der Menge, aus denen dann im nächsten Schritt einzelne angesprochen werden, geht das Gespräch über zu den Pharisäern und zuletzt zu den Jüngern. Die Rede hat kein besonderes Ende, dieses wird vielmehr durch die Erläuterung eines Ortswechsels (Jesus begibt sich in das Haus eines Pharisäers) zu Beginn des Kapitels 110 erreicht. In diesem Kapitel wird Sondergut aus Lukas (Lk 14,1-15) eingefügt. Dabei handelt es sich zunächst wiederum um ein Heilungswunder am Sabbat, welches sehr an die Heilung im Kap. 103 erinnert, in der es um eine ähnliche Problematik ging. Des Weiteren folgt ein Gleichnis, das anhand der Platzwahl bei einem Gastmahl zur Bescheidenheit mahnt, sowie eine Ermahnung, Arme und Hilfsbedürftige einzuladen.

Auch das folgende Kap. 111 bietet Sondergut aus dem Lukasevangelium (Lk 17,11-19). Darin wird erzählt, dass nur einer von zehn geheilten Aussätzigen gegenüber Jesus seinen Dank kundtut. Dieser ist ein Samariter, der von „den Juden“ nicht als ‚dazugehörig‘ betrachtet wurde. Dieses Gleichnis markiert im Lukasevangelium den Grenzübertritt Jesu von Galiläa nach Judäa, wozu man das Gebiet von Samarien durchqueren musste. Im *Tatian* befindet sich Jesus aber aufgrund der Einschübe des Johannesevangeliums bereits in Jerusalem. Wohl gibt es nun keine Ortsangabe, die eine Rückkehr Jesu nach Galiläa beschreibt, jedoch wird zur Einleitung des Kap. 111 aus Versteilen des Johannesevangeliums<sup>312</sup> eine Zeitangabe (*Post hæc / after thiū*: Tat

---

<sup>312</sup> Die Unterstreichung zeigt den Textverlauf im *Tatian*:

181,20 = Siev. 111,1) gebildet, die eine gewisse Zäsur vermittelt und auf ein neues Ereignis hinweist, nämlich das nahende Paschafest (*In proximo erat | pascha / uuas In nahi | óstrun*: Tat 181,20f. = Siev. 111,1). Dies scheint einen Zeitsprung in der Handlung anzudeuten, der es ermöglicht, das folgende Geschehen an einem neuen Ort zu berichten, ohne dass die Wegführung dorthin offengelegt werden müsste:

[Joh 7,1.2] <b>P</b> ost hæc In proximo erat	after thiu uuas In nahi
[Joh 6,4] pascha dies festus iudaeorum	óstrun itmali dag iudono
[Lk 17,11] <b>E</b> t factum est dum ir&	Inti uuard giuuorht mittiu her fuor
In hierusalem transiebat	In hierusalem. fuor
per mediam samariam & galileam	thuruh mitti samarium Inti galileam;
& cum Ingredere&ur	Inti mittiu her tho ingieng
quoddam castellum	In sumilicha burgilun.
occurrerunt ei. .X. uiri leprosi	Ingegin liofun imo zehen man riobe.
	(Tat 181, 20-27 = Siev. 111,1).

Jesus befindet sich nun offenbar nicht mehr in Jerusalem, sondern wiederum auf dem Weg dorthin, und zwar aus einem neuen Anlass, nämlich des Paschafestes wegen.

Daran anknüpfend folgt im nächsten Kapitel (Kap. 112) die sogenannte „Dritte Leidensankündigung“, in der Jesus nun zum wiederholten Mal auf sein bevorstehendes Leiden hinweist. Darin zeigt Jesus den zwölf Aposteln die Bedeutung seines Weges nach Jerusalem auf, wo er getötet aber auch auferstehen werde.

Zur Einleitung dieses Kapitels wird nicht die Variante des Matthäusevangeliums berücksichtigt, das diese Worte in der erzählenden Einleitung auf dem Weg nach Jerusalem verortet („Als Jesus nach Jerusalem hinaufzog“: Mt 20,17). Ebenso wird die Parallele bei Markus, die zur Einleitung dieser Stelle im *Tatian* dient, entsprechend gekürzt, so dass der Ortshinweis der Rahmenerzählung auch nicht mehr erscheint („Während sie auf dem Weg nach Jerusalem waren“: Mk 10,32). Stattdessen wird die Variante nach Lukas (Lk 18,31f.) übernommen. Dort ist ein längerer Abschnitt von Jesus in direkter Rede überliefert, in dem dieser den Weg nach Jerusalem mit der Erfüllung der Schriftworte verbindet:

---

Joh 7:

<sup>1</sup>post hæc ambulabat Iesus in Galilaeam / non enim volebat in Iudaeam ambulare / quia querebant eum Iudaei interficere

<sup>2</sup>erat autem in proximo [erat] dies festus Iudaeorum scenopegia

Joh 6:

<sup>4</sup>erat autem proximum pascha dies festus Iudaeorum.



[...] ecce ascendimus  
hierosolimam. & consummabuntur  
omnia quae scripta sunt  
per proph&as de filio hominis

[...] senu arstf&emes  
zi hierosolimam. Inti uuerdent gientot  
alliu thiudar giscriban sint  
thuruh thie uuizogon fon themo mannes sune  
(Tat 182,19-22 = Siev. 112,1).

Diese Auswahl bestätigt vor allem die Vorliebe für die Übernahme des jeweils längsten Jesuszitats in direkter Rede im *Tatian*. Mit der Übernahme des Zitats wird zugleich vermieden, dass die Ortsangabe innerhalb der Narration erscheint. Im Hinblick auf die Einleitung des vorhergehenden Kap. 111, wo genau dies der Fall ist, scheint es auch eine Beachtung von Variationen gegenüber Wiederholungen im *Tatian* zu geben. Durch die Auswahl der Stelle nach Lukas in Kap. 112 gegen die Version nach Matthäus oder Markus wird zudem eine Parallelität zu Kap. 88 vermieden, das nach Joh 5,1 ebenfalls den Weg nach Jerusalem beschreibt (vgl. Tat 134,22f. = Siev. 88,1).

Im Kap. 112 erfolgt im *Tatian* das sich bei Matthäus (Mt 20,20-28) und Markus (Mk 10,35-45) an die Leidensankündigung anschließende Gespräch über die Rangordnung unter den Schülern (vgl. Tat 182,29-185,10 = Siev. 112,2f.). Dieses wird ausgelöst durch die Bitte der Mutter der Söhne des Zebedäus, Jesus möge für diese beiden im Paradies sorgen. Jesus weist dieses Ansinnen zurück und entgegnet dem sich hieraus ergebenden Streit unter den Jüngern über ihre Rangfolge mit dem Hinweis, dass derjenige, der der Erste sein will, der Diener aller sein soll:

& qui uoluerit Inter uos  
primus esse. erit uester seruus.

Inti therdar uolle untar fu  
eristo uuesan. uuese fuuuer scalc.,  
(Tat 185,4f. = Siev. 112,3).

Diesem Thema zugeordnet wird im *Tatian* in Kap. 113 eine Gleichnisrede Jesu aus dem Lukasevangelium (Lk 13,23-30) über die enge und verschlossene Tür als Sinnbild für die Möglichkeit, das Heil bzw. das ewige Leben zu erreichen. Dieses Gleichnis wird im Lukasevangelium auf dem Weg nach Jerusalem situiert. Der entsprechende Vers Lk 13,22 wird im *Tatian* weggelassen. Das Gleichnis beginnt daher unmittelbar mit der Frage eines Einzelnen, der nicht näher bestimmt ist (*Et ait illi quidam / Inti quad imo tho sum*: Tat 185,11 = Siev. 113,1), ob es nur wenige sein werden, die gerettet werden. Dieses Gespräch erfolgt im *Tatian* daher ohne Unterbrechung auf die vorhergehende Unterweisung der Jünger durch Jesus, der Fragende erscheint als einer aus dem

Jüngerkreis. Die *conclusio* dieser Gleichnisrede erinnert an den Schluss der vorhergehenden Mahnrede:

Et ecce sunt nouissimi  
qui erunt primi  
& sunt primi  
qui erunt nouissimi.

Inti sint thanne thîe iungiston  
thiedar ér uuarun eriston  
Inti sint thanne eriston  
thiedar ér uuarun iungiston;  
(Tat 186,15-18 = Siev. 113,2).

Es gibt für die Rettung keine Garantien und irdische Rangfolgen haben in der Ewigkeit keine Bedeutung. Diese abschließenden Verse, die auch ein eindruckliches Beispiel für die Anordnung des Textes nach rhetorischen Gesichtspunkten sind, indem lateinischer wie althochdeutscher Text genau in ihren parallelen Strukturen gegenüberstehen, bilden die Klammer zur vorhergehenden Rede Jesu. Durch das Gleichnis wird die Ermahnung Jesu an die Jünger, Diener aller zu sein, nochmals in einen allgemeineren eschatologischen Kontext gestellt.

Das folgende Kap. 114 beginnt mit einer Ortsangabe (Lk 19,1) und markiert dadurch das Ende der vorhergehenden Rede: *Et Ingressus | perambulabat hiericho / Inti Ingangenti | thuruh fuor hiericho* (Tat 186,19f. = Siev. 114,1).

In diesem Kapitel wird Sondergut aus dem Lukasevangelium (Lk 19,1-10) eingefügt, das vom Zöllner Zachäus erzählt, der auf einen Baum klettert, um Jesus zu sehen. Jesus fordert Zachäus auf, vom Baum herabzukommen, da er bei ihm einkehren wolle. Durch diese Begegnung mit Jesus verändert der Zöllner sein Leben. Er verspricht, den Armen die Hälfte seines Besitzes zu geben und zu Unrecht eingenommenes Geld zurückzuzahlen. Jesus kehrt bei ihm ein und entgegnet denjenigen, die es nicht für recht halten, dass er das Haus eines Sünders betritt, dass sich Heil in diesem Haus ereignet habe, weil Zachäus gerettet und nicht mehr verloren sei:

ait ihesus ad eum  
quia hodie salus  
domui huic facta est  
eo quod & ipse filius sit  
abrahae.,  
**V**enit enim filius hominis  
quærere & saluum facere  
quod perierat.,

tho quad ther heilant zi imo	20
uuanta hiutu heili	
thesemo huse gitan ist	
bidiu uuanta her ist sun	
abrahames.	
quam ther mannes sun	25
suochan Inti heil tuon	
thazdar foruuard.	
(Tat 187,20-27 = Siev. 114,2).	

Mit dieser Erzählung wird nochmals das Thema Heil und Errettung aufgegriffen und gezeigt, dass dies im konkreten Tun der Nächstenliebe zu finden ist. Mit der Einkehr Jesu bei Zachäus wird zudem ein Motiv wiederholt, das im vorhergehenden Gleichnis von der engen und verschlossenen Tür bereits dargestellt ist. Denn in diesem Gleichnis wird das Bild eines Gastmahls verwendet, zu dem ein Herrscher einlädt, zu dem aber nur wenige Einlass finden. Im Beispiel des Zachäus, der Armen Gutes tut und seine Schuld begleichen will, wird konkret gezeigt, wie dies gelingen kann. Auch wenn Jesus in das Haus des Zachäus einkehrt und somit die Gastgeberrolle anders verteilt ist, ist er dennoch derjenige, der den Weg zum Heil bzw. – bildlich gesprochen – zum Gastmahl eröffnet.

Nach diesen Einfügungen in den zwei vorangegangenen Kapiteln aus dem Lukasevangelium, kehrt der *Tatian* zur Abfolge des Matthäusevangeliums zurück, das an dieser Stelle (Mt 20,29-34) von der Heilung zweier Blinder in Jericho berichtet. Während die vorhergehende Episode beim Hineingehen nach Jericho angesiedelt war, beginnt im Kap. 115 die folgende Erzählung von der Heilung zweier Blinder beim Herausgehen (*Et egredientibus eis | ab hiericho / Inti In úzgangenten | fon hiericho*: Tat 187,28f. = Siev. 115,1) aus dieser Stadt. Hier zeigt sich wiederum, dass im *Tatian* über die thematische Verbindung der Einfügungen aus dem Lukasevangelium in den Erzählverlauf des Matthäusevangeliums zugleich versucht wird, eine chronologisch wie räumlich nachvollziehbare Ordnung herzustellen.

Die Erzählung von der Blindenheilung in Kap. 115 folgt weitgehend Matthäus, der entgegen Markus und Lukas nicht von einem, sondern von zwei Blinden berichtet. Am Ende der Episode erfolgt eine Ergänzung durch einen Versteil aus Lukas (Lk 18,43), der davon berichtet, dass das ganze Volk aufgrund der Heilung Gott lobte (*& omnis plebs ut uidit | dedit laudem deo / Inti al thaz folc so iz gisah | gab gote lob*: Tat 188,22f. = Siev. 115,2). Damit wird der in den Anfangskapiteln dieses Gliederungsabschnitts eingeführte Gegensatz zwischen Ablehnung bei den Pharisäern und Annahme und Zuspruch bei der Volksmenge nochmals aufgegriffen und in einer Art Ringkomposition abgeschlossen.

#### *(11) Kap. 116-152: Jesu Wirken in Jerusalem*

Dieser Teil umfasst die Geschichte Jesu von seinem Einzug in Jerusalem auf einem Esel bis zu seiner letzten öffentlichen Rede, die ganz im Zeichen der dann einsetzenden Passion steht. Mehr als in den Teilen zuvor werden nun in die synoptischen

Evangelientexte Abschnitte aus dem Johannesevangelium integriert, da dieses Evangelium Jesu Wirken in Jerusalem ausführlicher gestaltet.

Zu Beginn dieses Gliederungsabschnitts folgt der *Tatian* dem Matthäusevangelium in der Anordnung der Episoden in einer Abfolge von einzelnen Tagen. Diese Tage werden genau durch die Angabe von Tageszeiten strukturiert. Dieses Schema, das im Matthäusevangelium den kurzen Aufenthalt Jesu in Jerusalem in seiner Dramatik zuspitzt, wird im *Tatian* nicht durchgehalten. Insbesondere durch die Verbindung mit dem Johannesevangelium wird der Aufenthalt Jesu zu einem längeren und ausführlicheren Aufenthalt gestaltet.

(1. Tag)

In Kap. 116 erfolgt der feierliche Einzug Jesu auf einem Esel in Jerusalem vom Ölberg herkommend und unter dem Jubel der Menschen. Alle vier Evangelien erzählen dieses Ereignis in großer Übereinstimmung, jedoch mit zahlreichen voneinander abweichenden Nuancen. Diese werden im *Tatian* in unterschiedlicher Weise beachtet: So reitet Jesus nach dem Matthäusevangelium (Mt 21,2-7) auf einer Eselin mit ihrem Füllen sitzend nach Jerusalem hinein. Entsprechend dazu fügt das Matthäusevangelium ein Erfüllungszitat ein (Mt 21,5; nach Sach 9,9): „[...] sanft und aufgestiegen auf eine Eselin und auf ein Füllen, (dem) Jungen eines Zugtiers“. Weder bei Matthäus noch im Buch Sacharja ist ganz klar, ob nun beide Tiere gemeint sind oder nur das Füllen. Gegen dieses wohl auch missverständliche Motiv wird im *Tatian* nach Markus (Mk 11,2-7) und Lukas (Lk 19,30-35) ausgewählt. In diesen Evangelien reitet Jesus auf einem Füllen. Damit entscheidet sich der *Tatian* auch gegen das Johannesevangelium, welches lediglich einen Esel erwähnt (Joh 12,14), jedoch nicht, dass es sich um ein Jungtier handelt. Bei Johannes findet sich aber auch ein Erfüllungszitat (Joh 12,15), das sich ebenfalls an Sach 9,9 anlehnt, daraus aber nur das Eselsfüllen zitiert. Dieses wird im *Tatian* übernommen und passt nun – im Gegensatz zu seinem ursprünglichen Kontext im Johannesevangelium – sehr genau zu der sich ereignenden Szene:

ecce rex tuus uenit tibi  
mansuetus sedens  
super pullum asinae subiugalis.

sinu thine cunings quam thir  
manducari sizzenti  
ubar folon zamera esilinna.,  
(Tat 190, 3-5 = Siev. 116,3).

Entsprechend zu allen synoptischen Evangelien findet sich im *Tatian* das Motiv, dass vor Jesus Kleider auf dem Weg ausgebreitet werden (Tat 190,13f. = Siev. 116,4). Zusätzlich aus dem Matthäusevangelium stammt das Motiv, dass einige der Anwesenden Zweige von den Bäumen auf den Weg streuen (Mt 21,8: Tat 190, 15-17 = Siev. 116,4).

Im Anschluss daran wird nun ein Vers aus Lukas (Lk 19,37) eingefügt. Dort wird berichtet, dass die Menschen, die bei Jesus auf dem Ölberg sind, von dort hinabsteigen und ihn jubelnd begleiten:

& cum adpropinquar&	Inti mittiu her tho nahita	
iam ad descensum montis	iu zi thera nidarstigu thes berges	
oliu&i. cęperunt	oliu&i. bigondun	20
omnes turbæ	allo thio menigi	
discendentium	thero nidar stigentero	
gaudentes laudare deum	giuehenti lobon got.	
uoce magna.,	mihilera stemmu.,	
	(Tat 190,18-24 = Siev. 116,4).	

Anders als im Matthäusevangelium, das in diesem Kontext von „der ganzen großen Volksmenge“ (*plurima turba*: Mt 21,8) spricht, ist die Anzahl der Menschen nach der Darstellung des Lukasevangeliums kleiner, es sind eben nur diejenigen, die gerade bei Jesus sind und mit ihm vom Berg steigen. Der *Tatian* folgt offensichtlich dieser Variante des Lukasevangeliums. Dies zeigt sich auch in einer weiteren Stelle etwas zuvor, in der nach Markus (Mk 11,8)<sup>313</sup> von vielen (*multi* / *manege*: Tat 190,13 = Siev. 116,4) die Rede ist, während „die ganze große Volksmenge“ nach Mt 21,8 keine Berücksichtigung findet.

Diesen Differenzierungsbemühungen hinsichtlich der Menschenmenge kommt vor allem vor dem Hintergrund der Einfügung von Versen aus Johannes (Joh 12,12-13) Bedeutung zu. Darin wird berichtet, dass am anderen Morgen viele Menschen, die während des Fests in Jerusalem weilten, Jesus mit Palmzweigen entgegenkommen:

<b>J</b> n crastinum autem	In morgan	5
turba multa quæ uenerat	mihil menigi thiudar quam	
ad diem festum	zi themo itmaligen tage	
cum audissent	mittiu sie gihortun	

<sup>313</sup> Die Edition von Sievers (*Tatian*, wie Anm. 9), 116,4, weist *multi* bereits dem folgenden Vers Mt 21,8 zu. Dafür gibt es im Apparat der *Vulgata* jedoch keinen Beleg. Vermutlich handelt es sich bei Sievers um einen Druckfehler.

quia uenit ihesus  
hierosolimam acceperunt  
ramos palmarum  
& processerunt obuam ei  
& clamabant. osanna

thaz ther heilant quam  
zi hierusalem Intfiengun  
zuuig pálmboumo  
Inti giengun Ingegin imo  
Inti reofun. heil  
(Tat 191,5-13 = Siev. 116,5).

10

Im *Tatian* gibt es also zwei Gruppen, die Jesus bejubeln: seine Anhänger und Auswärtige, die anlässlich des bevorstehenden Festes in Jersuaem sind. Eine Darstellungsweise des Matthäusevangeliums, die suggeriert, als ob ganz Jerusalem den Einzug Jesu feiere, wird dagegen vermieden. Diese Zuweisung von Gruppen bestätigt sich auch durch die folgenden Verse aus dem Lukasevangelium (Lk 19,39f.). Als Reaktion auf die Jubelrufe der Menge wird Jesus von den Pharisäern aufgefordert, seine Jünger zum Schweigen zu bringen (*magister Increpa | discipulos tuos / meistar Increbo | thine iungoron*: Tat 191,19f. = Siev. 116,5).

Das Kapitel endet – nach wie vor das Lukasevangelium befolgend (Lk 19,41-44) – mit einer Ankündigung Jesu über die Zerstörung Jerusalems (vgl. Tat 191,24-192,9 = Siev. 116,6).

Im folgenden Kap. 117 betritt Jesus den Tempel und vertreibt die dort ansässigen Händler und Geldwechsler. Im *Tatian* wird dieses Ereignis nach dem Matthäusevangelium erzählt und durch Einfügungen aus dem Johannesevangelium ergänzt. Dadurch wird die Rede Jesu erweitert. Während nach dem Matthäusevangelium Jesus nur ein Schriftzitat zur Rechtfertigung seines Tuns äußert (Mt 21,13), fordert er nach dem Johannesevangelium die Händler auf, den Tempel zu verlassen (Joh 2,16). Im *Tatian* folgt zuerst nach dem Johannesevangelium die Aufforderung an die Händler, den Tempel zu verlassen (*Auferte / arfirret*: Tat 192,27 = Siev. 117,3). Gleichsam als Begründung folgt das Schriftzitat nach Matthäus (*Scriptum est / giscriban ist*: Tat 192,31 = Siev. 117,3):

& dicit eis.  
**A**uferte ista hinc  
& nolite facere  
domum patris mei  
domum negotiationis.,  
**S**criptum est domus mea  
(Seitenwechsel)  
domus orationis uocabitur  
omnibus gentibus

Inti quadIn.  
arfirret thisu hinan.  
Inti ni curet tuon  
hus mines fater  
hús coufes.,  
giscriban ist mín hús.  
  
gibéthús ist genennit  
allen thioton

30

uos autem fecistis eam speluncam latronum. ir tatut iz thioba cruft.

(Tat 192,26-31/193,1-3 = Siev. 117,3).

Die Szene endet mit Versen aus dem Markusevangelium (Mk 11,16), die einem Resümee gleichkommen. Danach lässt nun Jesus nicht zu, dass weiter Handel im Tempel betrieben wird. Zusätzlich wird aus dem Johannesevangelium ein Vers eingefügt (Joh 2,17), der die Reaktion der Jünger berichtet:

[Mk] **Et** non sinebat ut quisquam  
transferr& úas per templum

[Joh] **Recordati** uero sint discipuli eius  
quia scriptum est.  
zelus domus tue comedit me

Inti niliez thaz eining  
fuorti faz thuruh thaz tempal  
tho gihúgitun sine iungoron  
bidu uuanta giscriban ist  
ellan thines húses az mih

(Tat 193,4-8 = Siev. 117,3).

Im Anschluss an die Händlervertreibung berichten das Matthäus- und das Johannesevangelium in unterschiedlicher Weise über weitere Ereignisse, die sich unmittelbar danach im Tempel ereignen: Bei Matthäus heilt Jesus dort zunächst Kranke. Anlässlich der Jubelrufe von umherstehenden Kindern, die Jesus den messianischen Hoheitstitel „Davidssohn“ zusprechen, kommt es zu einem Streitgespräch mit den Pharisäern. Bei Johannes hingegen wird Jesus nach seiner Vollmacht für sein Tun bezüglich der Vertreibung der Händler von „den Juden“ befragt. Er beantwortet dies im Gleichnis von der Zerstörung des Tempels und der Wiederaufrichtung in drei Tagen als Umschreibung für seinen Tod und seine Auferstehung. Im *Tatian* werden nun zunächst die Teile aus dem Matthäus- (Mt 21,14-16) und im Anschluss daran aus dem Johannesevangelium (Joh 2,18-21) wiedergegeben (Tat 193,9-194,3 = Siev. 117,3-5). Durch die Verknüpfung beider Teile bezieht sich die Frage nach der Vollmacht bzw. Legitimation Jesu im *Tatian* auf zwei Ereignisse: zum einen auf die Vertreibung der Händler und zum anderen auf die Heilungen Jesu. Außerdem wird die Frage nach der Messianität Jesu, die in einem unabgeschlossenem Streitgespräch zwischen Jesus und den Pharisäern bei Matthäus endet, durch die Stelle nach dem Johannesevangelium nochmals aufgegriffen und im Sinnbild des Tempels erklärt.

Ab Kap. 118 wird die Erzählfolge des Matthäusevangeliums unterbrochen. Als Einschub aus dem Markus- sowie aus dem Lukasevangelium folgt zunächst die Geschichte vom Opfer der armen Witwe (vgl. Mk 12,41-44; Lk 21,1-4), die im Matthäusevangelium keine Parallele hat. In dieser Erzählung beobachtet Jesus am Opferstock im Tempel das Verhalten von Reichen und einer armen Witwe. Während die

Reichen nur etwas von ihrem Überfluss abgeben, spendet die arme Witwe ihren gesamten Lebensunterhalt. Die Erzählung ist bei Markus wie bei Lukas nicht direkt nach der Tempelreinigung angesiedelt, sondern im Verlauf des mehrere Tage dauernden Aufenthalts Jesu in Jerusalem. Im *Tatian* wird diese Episode noch an die vorangehende Tempelreinigung angeschlossen und so zu einem Ereignis verknüpft.

Im Anschluss daran wird das Beispiel vom Pharisäer und vom Zöllner eingefügt, das lukanisches Sondergut (Lk 18,9-14) ist. In dieser Beispielerzählung geht es um die Selbstgerechtigkeit eines Pharisäers und das reuige Gebet eines Zöllners. Die Platzierung des Exempels an dieser Stelle ist gut nachvollziehbar, ist doch der Ort der Handlung der Tempel. Zudem benennt der Pharisäer beim selbstgerechten Aufrechnen seiner Taten sein Tempelopfer. Somit gibt es neben dem gleichen Ort des Geschehens eine Verbindung über die Motive zur vorhergehenden Episode. Zudem haben die Erzählung vom Opfer der armen Witwe sowie das Beispiel vom Pharisäer und Zöllner eine gemeinsame Aussage: Um vor Gott als Gerechter bestehen zu können, geht es nicht um das Formal-Richtige, sondern um die Aufrichtigkeit der inneren Haltung.

Der Abschluss von Kap. 118 wird aus mehreren neu zusammengesetzten Versteilen gebildet, die das Ende des Tages und einen Ortswechsel nach Betanien anzeigen.

*(Abend des 1. Tages; 2. Tag)*

Im folgenden Kap. 119 werden drei Abschnitte aus dem Johannesevangelium eingefügt, die keine Entsprechungen in den synoptischen Evangelien haben. Zunächst ist es das Gespräch mit Nikodemus, einem Pharisäer, der Jesus heimlich und bei Nacht aufsucht. In diesem Gespräch geht es um die „Wiedergeburt im Geiste“ mit einem längeren Redeteil Jesu über das Ziel seiner Sendung, nämlich die Rettung der Welt, die in der Hingabe des Sohnes an die Welt durch den Vater besteht. Während diese Teile im Johannesevangelium in den Anfangskapiteln zu finden sind (Joh 3,1-21), stehen sie im *Tatian* kurz vor dem Passionsereignis. Dies korrespondiert zum Bemühen, in den Anfangsteilen des öffentlichen Wirkens Jesu möglichst keine Konflikte wiederzugeben. Die Figur des Nikodemus wird nur im Johannesevangelium erwähnt; neben dieser Stelle noch an zwei weiteren und zwar während des Streits im Hohen Rat (Kap. 129, Joh 7,50), wo Nikodemus als Fürsprecher Jesu auftritt, sowie im Zusammenhang mit der



Grablegung (Kap. 171, Joh 19,39f.). Durch die Umstellung von Joh 3,1-21 ergibt sich im *Tatian* eine zeitlich enge Verbindung dieser Episoden um Nikodemus.

Die Einfügung der Erzählung des Gesprächs Jesu mit Nikodemus, das bei Nacht stattfindet, orientiert sich am Erzählverlauf des *Tatian*. So wird am Schluss von Kap. 118 (nach Mt 21,17 u. Mk 11,11) angegeben, dass es Abend sei und Jesus nach Betanien, ungefähr zwei Kilometer östlich von Jerusalem, gegangen sei. Eine weitere Situationsbeschreibung findet sich am Schluss von Kap. 119, die vom Gespräch mit Nikodemus zur nächsten Szene überleiten. So wird dort nach den Versen Joh 7,53-8,2 berichtet, dass alle nach Hause gingen, Jesus aber zum Ölberg weiterzog und sich gegen Tagesanbruch wieder nach Jerusalem zum Tempel begeben hätte. Zusammen mit der Ortsangabe Betanien in Kap. 118 ergibt sich folgender Verlauf: Jesus verlässt am Abend Jerusalem und trifft in Betanien, als es bereits Nacht ist, Nikodemus. Dort kommt es zu einer Unterredung. Am Ende dieser Unterredeung zieht Jesus weiter zum Ölberg, der wie Betanien etwas außerhalb von Jerusalem und in östlicher Richtung liegt. Mit dem erneuten Gang Jesu zum Tempel in Kap. 119 wird im *Tatian* der zweite Tag Jesu in Jerusalem nach dem feierlichen Einzug gestaltet. In Kap. 120 wird nun Jesus im Tempel von den Pharisäern auf die Probe gestellt, indem sie sein Urteil für eine Frau fordern, die Ehebruch begangen habe. Da nach dem Gesetz Mose eine des Ehebruchs überführte Frau zu steinigen sei, fordern sie Jesus indirekt auf, ein Todesurteil zu sprechen. Nach der Erzählung entgegnet ihnen Jesus mit der Aufforderung, dass derjenige, der ohne Sünde sei, als erster einen Stein werfen solle. Daraufhin seien die Pharisäer gegangen.

*(Ende des 2. Tages, Morgen des 3. Tages)*

Dass sowohl Orts- als auch Zeitangaben für die Eingliederung von Texten ein bedeutsamer Faktor sind, bestätigt sich in Kap. 121, das dafür Teile aus dem Matthäus- und Markusevangelium verbindet. Beide Evangelien berichten von einer Situation am Morgen bei der Rückkehr Jesu nach Jerusalem (Mt 21,18f.; Mk 11,12-14). Jesus trifft auf einen Feigenbaum, der keine Früchte, sondern nur Blätter trägt. Daraufhin verflucht er den Baum, und dieser vertrocknet auf der Stelle. Bei Matthäus erfolgt unmittelbar auf dieses Geschehen eine Reaktion der Jünger mit einer Entgegnung Jesu (Mt 21,20-22). Anders verhält sich dies im Markusevangelium. Dieses Evangelium unterteilt das Geschehen: Nach der Verfluchung, die zunächst folgenlos bleibt, berichtet Markus die Tempelreinigung und lässt gegen Abend Jesus und seine Jünger wieder aus der Stadt

ziehen (Mk 11,15-19). Am anderen Morgen gehen diese wiederum nach Jerusalem und kommen dabei an jenem Feigenbaum vorbei, der inzwischen vertrocknet ist. Nun kommt es zur Reaktion der Jünger (Mk 11,20-15).

Der *Tatian* folgt zunächst der Version nach Matthäus (Mt 21,18-20; mit Ergänzungen aus Mk) und berichtet nach der Verfluchung des Baumes das unmittelbar eintretende Vertrocknen sowie das Staunen der Jünger. Die Entgegnung Jesu auf die Jüngerreaktion (Mt 21,21) wird jedoch zurückgestellt. Denn nun wechselt der *Tatian* zur Version des Markusevangeliums und berichtet vom abendlichen Gang Jesu aus der Stadt und der Rückkehr am Morgen (Mk 11,19-22). Zum Zeitpunkt dieser Rückkehr nach Markus wird im *Tatian* sodann die Entgegnung Jesu aus dem Matthäusevangelium (Mt 21,21) eingeflochten.

An der Übernahme von Teilen aus den Parallelstellen aus dem Matthäus- und Markusevangelium zeigt sich, dass mit der Version des unmittelbaren Vertrocknens des Feigenbaumes nach Matthäus die deutlich dramatischere Version ausgewählt wird. Die Teile aus dem Markusevangelium ermöglichen hingegen, dass die Geschichte in einen chronologischen Rahmen stattfindet. Der aus dem Markusevangelium übernommene Rückweg am Abend (& *cum uespera facta esset | egrediebantur de ciuitate / thô uespera uuas* | ûz *giengun fon thero burgi*: Tat 200,2f. = Siev. 121,2) markiert das Ende dieses Tages, während der sich anschließende erneute Gang zurück am nächsten Morgen (& *cum mane transirent / Inti mit thiue sie thô In morgan fuorun*: Tat 200,4 = Siev. 121,2) den Beginn des dritten Tages anzeigt.

Damit der im *Tatian* gestaltete zeitliche Rahmen folgerichtig erscheint, ist es nötig, die erste berichtete Szene von Jesus und dem Feigenbaum am Morgen (*Mane autem reuertens In ciuitatem / In morgan uuerbenti In burg*: Tat 199,22 = Siev. 121,1) als eine Rückblende zu verstehen. Vom Verlauf des Geschehens her betrachtet hat sich die Verfluchung des Feigenbaums bereits vor dem feierlichen Einzug ereignet, wird jedoch erst zu einem späteren Zeitpunkt erzählt.

Im Kap. 122 wird das „Gleichnis vom gottlosen Richter und der Witwe“ aus dem Lukasevangelium (Lk 18,1-8) eingefügt. In diesem Gleichnis erhält eine Witwe erst nach unermüdlichem Einsatz ihr Recht durch einen Richter. Diese Beharrlichkeit sollen sich die Jünger in ihren Bittgebeten zum Vorbild nehmen. Während dieses Gleichnis im Kontext des Lukasevangeliums keinen konkreten Anlass bietet, erweitert es im *Tatian* die Jesusrede in Kap 121, in der die Jünger angesichts des vertrockneten Feigenbaums zum grenzenlosen Vertrauen aufgefordert werden:

omnia quaecumque orantes p&itis  
credite quia accipi&is  
& ueni& uobis. [...]

allu thi u Ir b&onte bitt&  
giloub& thaz Ir Inphah&.  
só quimit fu. [...]  
(Tat 200,21-23 = Siev. 121,4)

Der einleitende Satz zu Kap. 122, der unverändert dem Lukasevangelium folgt, bildet die Verbindung zu Kap. 121, so dass im *Tatian* aus den beiden Kapiteln im Vergleich zu den Einzlevangelien eine neue kompositorische Einheit entsteht:

**D**icebat autem & parabolam ad illos.  
quoniam oport& semper  
orare & non deficere.

quad thô zi In glîhnessi Inti bilidi.  
bithiu uuanta gilimphit simbolun  
zib&onne nalles zibilinnenne.  
(Tat 200,28-30 = Siev. 122,1)

### (3. Tag)

Der Text folgt in den Kapiteln 123-128 wieder der Erzählfolge des Matthäusevangeliums (vgl. Mt 21,23-40 mit Ergänzungen aus Lk und Mk), Jesus ist im Tempel (*Et cum ueniss& In templum / mit thi u her thô quam Inthaz tempal*: Tat 201,23 = Siev. 123,1) und wird in ein Streitgespräch mit den Pharisäern über die Begründung seiner Vollmacht verwickelt. Das sich anschließende „Gleichnis von den ungleichen Söhnen“ ist Sondergut des Matthäusevangeliums. Es wird jedoch durch Versteile aus Lukas (Lk 20,1) ergänzt, womit das Geschehen im Tempel als Rede vor dem Volk situiert wird (*factum est docente illo populum & euangelizante / gitân uuard Imo lêrentemo thaz folc Inti predigontemo*: Tat 201,24f. = Siev. 123,1).

Im folgenden Kap. 124 wird entsprechend zu Matthäus eine weitere Gleichnisrede Jesu wiedergeben, die sich an die Rede im Tempel des vorhergehenden Kapitels anschließt. Das Gleichnis handelt von einem Herrn, dem ein Weinberg gehört und der seine Sklaven zur Ernte schickt. Als diese aber von anderen Winzern/Bauern gepeinigt und getötet werden, schickt er seinen Sohn. Auch vor diesem haben die Bauern keinen Respekt.

Mit diesem Gleichnis sagt Jesus den Pharisäern ihr Verhalten ihm gegenüber voraus. Obwohl die Pharisäer Jesus sofort ergreifen wollen, tun sie es nicht, da sie Angst vor dem Volk haben, das Jesus als Propheten verehrt (Mt 21,46):

& quærentes eum tenere  
timuerunt turbas. quoniam  
sicut proph&am eum habebant.

sie thô suohhente Inan zifahenne  
forhtun thie menigi. uuanta  
samasó uuîzagon hab&un Inan.  
(Tat 204,23-25 = Siev. 124,6).

Auf diese Stelle bezieht sich die einzige Einfügung aus Lukas (Lk 20,1) in den Matthäustext im vorhergehenden Kap. 123, mit der ergänzt wird, dass Jesus dem Volk predigt. Somit wird das Motiv der unterlassenen Ergreifung Jesu durch die Pharisäer im *Tatian* in eine Kausalstruktur (Predigt vor dem Volk – Angst vor dem Volk) eingebettet.

Auch das folgende Gleichnis „Vom königlichen Hochzeitsmahl“ im Kap. 125 gehört zur vorangegangenen Redesituation im Tempel. Es erzählt von einem Vater, der für seinen Sohn eine Hochzeit ausrichtet, die Gäste aber der Einladung nicht folgen. Dieses Gleichnis folgt dem Matthäusevangelium (Mt 22,2-14, im *Tatian* ergänzt durch Lk 14,16-24) wie auch der im Kap. 126 wiedergegebene Abschnitt „Die Frage nach der kaiserlichen Steuer“ (Mt 22,15-22). Mit einer Fangfrage versuchen die Pharisäer, Jesus der Illoyalität gegenüber dem römischen Kaiser zu überführen. Dieses Kapitel beendet die Rede Jesu im Tempel, indem unverändert nach Matthäus eine erneute Zeitangabe sowie die Schilderung des Weggangs der Pharisäer vermerkt wird (*Tunc abeuntes pharisæi / thô gangante thie pharisæi*: Tat 207,1 = Siev. 126,1: Mt 22,23).

Unverändert in der Anordnung nach dem Matthäusevangelium (vgl. Mt 22,23-33), aber ergänzt durch die anderen synoptischen Evangelien, folgt zunächst Kap. 127 mit der „Frage nach der Auferstehung“ durch eine weitere religiöse Gruppierung zur Zeit Jesu, die Sadduzäer. Als die Pharisäer, die in Konkurrenz zu den Sadduzäern stehen, vernehmen, dass Jesus jene durch seine Schriftkenntnis zum Schweigen gebracht habe, versuchen sie erneut, Jesus auf die Probe zu stellen. In diesem Fall fragt einer der Pharisäer Jesus nach dem wichtigsten Gebot, welches Jesus gemäß der Schrift in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe bestimmt. Diese Konzeption des Matthäusevangeliums (vgl. Mt 22,34-40) wird im *Tatian* in Kap. 128 übernommen, jedoch wird wiederum der Text durch die anderen synoptischen Evangelien ergänzt. So werden im *Tatian* aus dem Markusevangelium die alttestamentarischen Schriftzitate zur Gottes- und Nächstenliebe übernommen (Mk 12,29-30.32: Tat 209,14-19.22f. = Siev. 128,2f.), die dort in der längsten Version zu finden sind.

Angeschlossen an diese Unterredung zwischen Jesus und dem Pharisäer wird im selben Tatiankapitel aus dem Lukasevangelium das „Beispiel vom barmherzigen Samariter“ (Lk 10,28-37) hinzugenommen, das zum Sondergut dieses Evangeliums

zählt. Dieses steht bei Lukas in einem ähnlichen Kontext und gibt Antwort auf die Frage eines Gesetzeslehrers, wer denn sein Nächster sei.

Im *Tatian* wird dieses Gleichnis dergestalt eingefügt, dass der fragende Gesetzeslehrer nach dem Lukasevangelium (*ille / her*: Tat 210,8 = Siev. 128,6) mit dem fragenden Pharisäer im vorausgehenden Abschnitt dieses Kapitels (*unus de scribis / ein fon then buohharin*: Tat 209,9 = Siev. 128,1) identisch ist und somit die Einfügung aus dem Lukasevangelium das bereits bestehende Gespräch fortsetzt.

Nach der lukanischen Beispielerzählung ist es ausgerechnet ein Samariter, also einer, der von den Pharisäern als unrein bzw. nicht als ein ‚Nächster‘ angesehen wird, der im Gegensatz zu den anderen Figuren der Erzählung entsprechend dem Gebot der Nächstenliebe handelt. Durch den Aufbau der Beispielerzählung wird der Pharisäer, der Jesus die Frage nach dem Nächsten gestellt hat, dazu gebracht, entgegen seiner eigenen Überzeugung zu antworten. Wie im vorausgegangenen Kap. 127 gegenüber den Sadduzäern belegt die Einfügung aus dem Lukasevangelium die argumentative Überlegenheit Jesu.

Mit dem Kap. 129 endet im *Tatian* das bisherige Schema, das den Aufenthalt Jesu in Jerusalem in einzelne Tage gliedert. Durch die Einfügung einer Stelle aus Lukas (Lk 19,47-48) verweilt Jesus nun täglich (*cotidie / gitago*: Tat 211,11 = Siev. 129,1) im Tempel und lehrt.

In diesem Kapitel wird erneut die Tötungsabsicht der Schriftgelehrten und Hohepriester dargestellt, die sie aber aufgrund des großen Zuspruchs Jesu beim Volk nicht umzusetzen wissen. Im Anschluss daran werden bis zum Kap. 135 große Teile aus dem Johannesevangelium eingefügt, zunächst die Verse 7,32-36. Sie setzen die Überlegungen der Schriftgelehrten bzw. Pharisäer zur Tötungsabsicht fort: Diener werden ausgesandt, um Jesus gefangenzunehmen, während er im Tempel lehrt. Nach der Schilderung des Johannes kann Jesus sie mit seiner Redegabe abwehren. In der folgenden Szene, in der im *Tatian* weitere Verse aus dem Johannesevangelium (Joh 7,37-43.45-52) angeschlossen werden, hält Jesus wiederum eine Rede, anlässlich derer es nun aber auch unter dem Volk zu Streitigkeiten über die Gottessohnschaft Jesu kommt. Wie bereits beim Wirken Jesu in Galiläa, wo nach einer erfolgreichen Anfangsphase sich auch ablehnende Stimmen nicht nur aus den Reihen der Pharisäer, sondern eben auch von Seiten des ‚Volks‘ hervortun, geschieht dies in ähnlicher Weise ab diesem Zeitpunkt in Jerusalem. Diese besondere Akzentuierung, die sich in der Gestaltung des Konflikts zwischen Jesus und den Pharisäern bzw. zwischen Jesus und Teilen des Volks zeigt, spiegelt sich in der Situierung der Verse Joh 7,32-36 bzw. Joh

7,73-43.45-52. Denn diese gehören im Johannesevangelium zum zweiten Aufenthalt Jesu in Jerusalem während des Laubhüttenfests (Joh 7,1-8,59). Auch im *Tatian* ist dieses Fest Anlass für den zweiten Jerusalemaufenthalt Jesu. Dieser wurde bereits im Kap. 104 geschildert, jedoch nur im Umfang der Verse Joh 7,1-31. Der letzte Vers dieses Abschnitts (Joh 7,31) endet mit der Feststellung, dass viele zum Glauben an ihn gekommen seien (vgl. Tat 169,12f. = Siev. 104,9), und steht mit den Kap. 100, 101, 103 und 104 im *Tatian* in einem Themenkreis, in dem Jesus beim Volk großen Zulauf erfährt. Mit den Versen Joh 7,37-43.45-52,<sup>314</sup> die im *Tatian* im Kap. 129 (Tat 212,5-213,19 = Siev. 129,5-11) stehen, ändert sich dies.

Der Streit um die Person Jesu setzt sich in diesem Abschnitt auch unter den Hohenpriestern und den Pharisäern fort. Nikodemus, der im Kap. 119 nachts das Gespräch mit Jesus sucht und zum Hohen Rat gehört, setzt sich in dieser Auseinandersetzung dafür ein, dass Jesus vor einer Verurteilung gehört werden muss. Diese Forderung des Nikodemus (Joh 7,50-52) bleibt im Johannesevangelium folgenlos. Im *Tatian* hingegen werden im Kap. 130 Verse aus Matthäus (Mt 22,41-46) und Lukas (Lk 20,41-44) eingefügt, in denen Jesus die Pharisäer zu einer Auslegungstradition befragt, nach der der Messias der Sohn Davids sei. Er konfrontiert sie mit einem Psalmvers (Ps. 110,1), den nach der Überlieferung David verfasst hat und in dem dieser den Messias als Herrn anredet und eben nicht als Sohn. Die implizite und eben nicht ausformulierte Schlussfolgerung ist, dass der Messias nicht zwingend Sohn David sein müsse und daher Jesus als Messias in Betracht komme. Da die Pharisäer hierauf keine Antwort wissen, wagen sie es auch nicht, Jesus nochmals zur Rede zu stellen. Im *Tatian* wird das Streitgespräch über die Davidssohnschaft des Messias, das im Matthäusevangelium bei einer nicht weiter bestimmten Zusammenkunft der Pharisäer stattfindet, in den Kontext des Johannesevangeliums gesetzt, in dem zuvor die Versammlung des Hohen Rats stattfindet: Jesus tritt vor diese Zusammenkunft als

---

<sup>314</sup> Der fehlende Vers Joh 7,44 schildert vom Vorhaben einiger Zuhörer, Jesus zu ergreifen. Sie wagen es aber nicht. Für das Fehlen dieses Verses im *Tatian* sind wahrscheinlich auch konzeptionelle und nicht überlieferungsbedingte Gründe anzunehmen: So stört dieser Satz bereits im Johannesevangelium. Bei der Rede Jesu sind Gerichtsdiener anwesend, die von den Pharisäern geschickt wurden, um Jesus festzunehmen. Auch sie wagen es aufgrund der Redeweise Jesu nicht, ihn zu ergreifen (vgl. Joh 7,46). In Joh 7,44 wird jedoch nicht dargelegt, dass es sich bei den möglichen Tätern um die Gerichtsdiener handelt, sondern um „einige von ihnen“, d.h. von den sich streitenden Zuhörern. Im *Tatian* gehen zudem diesem Abschnitt aus dem Johannesevangelium einige Verse aus Lukas (Lk 19,47f.) voraus. Dort wird berichtet, dass die Pharisäer Jesus ergreifen wollen, aber aus Angst vor dem Volk es nicht umzusetzen wissen. Eine Ergreifung aus dem Volk, wie sie Joh 7,44 berichtet, stünde dazu im Widerspruch.

selbstbewusster Redner und bringt wie bereits in den Kap. 127 und 128 alle zum Schweigen.

Im Kap. 131 folgen weitere Reden Jesu aus dem Johannesevangelium (Joh 8,12-59), die dort noch zum zweiten Jerusalemaufenthalt Jesu gehören und eine kleine Einheit von Streitgesprächen mit „den Juden“ bilden. Jesus legt sich als Sohn Gottes aus und erzeugt nur Missverständnisse. Als Menschen beginnen, ihn mit Steinen zu bewerfen, flüchtet Jesus (Joh 8,59): *ihesus autem abscondit se et exiuit | de templo / her tho barg sih Inti gienc uz | fon themo tempale* (Tat 220,11f. = Siev. 131,26).

In diesem Kapitel wird ein längerer Abschnitt aus dem Johannesevangelium fast vollständig wiedergegeben. Nur etwa anderthalb Verse fehlen, nämlich Joh 8,20-21a:

„<sup>20</sup>Diese Worte redete er beim Schatzkasten, lehrend im Heiligtum; und keiner ergriff ihn, weil noch nicht gekommen war seine Stunde. <sup>21</sup>Er sprach nun wieder zu ihnen [...].“

Der Vers Joh 8,20 bildet im Johannesevangelium einen erzählerischen Abschluss dieses Abschnitts, der zuvor in Joh 8,12 mit „Wieder nun redete zu ihnen Jesus, sagend“ beginnt. Joh 8,21 eröffnet ebenfalls eine neue Rede Jesu. Im *Tatian* wird nun diese Unterbrechung des Johannesevangeliums vermieden und die Rede Jesu als ein Ereignis wiedergegeben. Auch für diese Stelle lässt sich mutmaßen, ob sie aus inhaltlichen Gründen weggelassen wurde. Wie im fehlenden Vers Joh 7,44 (vgl. Kap 129) wird hier vom Versuch der Ergreifung Jesu berichtet. Offensichtlich wird im *Tatian* das im Johannesevangelium wiederkehrende Motiv der Absicht „der Juden“, Jesu zu ergreifen, nicht übernommen, zumal dies wie im Fall von Joh 8,20 eher unvermittelt erscheint. Stattdessen zeigt sich im *Tatian* die Tendenz, kausallogische Ereignisketten zu akzentuieren, wie sich dies an der Erzählung von der unterlassenen Ergreifung Jesu durch die Pharisäer aus Angst vor dem Volk in Kap. 123 zeigt.<sup>315</sup>

Das folgende Kap. 132 erzählt ein Heilungswunder an einem Blinden, das an einem unbestimmten Ort (*Et praeteriens / furfarentj*: Tat 220,13 = Siev. 132,1) geschieht. Diese Erzählung nach dem Johannesevangelium (Joh 9,1-12) verbindet die bereits bekannten Themenstränge Heilung und Sabbatgebot. Der Vorwurf, Jesus halte die Sabbatruhe nicht ein, spielt in diesem Zusammenhang jedoch nur eine untergeordnete Rolle. Weder „die Juden“ noch die Pharisäer wollen dem Blinden Glauben schenken, dass Jesus ihn geheilt habe (Joh 9,13-34). Der Blinde wird als Sünder verstoßen und die

---

<sup>315</sup> S.o. S. XX.

Gottessohnschaft Jesu bestritten. In Kap. 133 wendet sich Jesus nochmals dem Blinden zu (Joh 9,35-41). Der Geheilte anerkennt Jesus als „Herrn“<sup>316</sup> (*credo domine / giloubu trohtin*: Tat 224,1 = Siev. 133,2). Die sich unmittelbar hieran anschließenden Worte Jesu über seine Aufgabe als guter Hirte (Joh 10,1-21) im Kap. 133 richten sich mahnend an die Pharisäer.

Im Kap. 134 folgt wiederum ein Streitgespräch Jesu mit „den Juden“ im Tempel, dieses Mal beim Tempelweihfest. Das Johannesevangelium gibt dazu eine Zeitangabe, nämlich „im Winter“, die auch im *Tatian* unverändert übernommen worden ist (& *hiemps erat / Inti uuás uuintar*: Tat 226,24 = Siev. 134,1). Während Jesus im Johannesevangelium öfters in Jerusalem weilt und auch wieder geht, befindet sich Jesus bei den synoptischen Evangelien nur für kurze Zeit, daher auch das Tagesschema, als Höhepunkt seines Wirkens am Ende seines Lebens in Jerusalem. Im *Tatian* werden offensichtlich beide Möglichkeiten verbunden: Zwar ist Jesus vor seinem Einzug in Jerusalem in Kap. 116 bereits zweimal – durch Einfügung von Versen aus dem Johannesevangelium in Kap. 88 und Kap. 104 – in Jerusalem. Diese beiden Ereignisse sind aber relativ kurz. Beibehalten wird also die Akzentsetzung der Synoptiker, dass Jerusalem der Höhepunkt des Wirkens Jesu bildet. Während dieser Ort dort aber allein schon durch die Passion, Kreuzigung und Auferstehung Jesu hinreichend gekennzeichnet ist, schafft der *Tatian* auch eine der Bedeutung von Jerusalem angemessene Länge und Ausführlichkeit des Aufenthalts Jesu. Dazu wird offensichtlich ein Großteil der Episoden aus dem Johannesevangelium, die in Jerusalem zu unterschiedlichen Zeiten stattfinden, in einen längeren Aufenthalt zusammengefasst.

Allerdings wird dieser Aufenthalt einmal unterbrochen: Während der Rede Jesu kommt es zum Streit zwischen Jesus und „den Juden“, die beabsichtigen Jesus wie bereits in Kap. 131 zu steinigen. In diesem Fall wird im *Tatian* das Motiv aus dem Johannesevangelium der vergeblichen Ergreifungsbemühungen „der Juden“ – anders als im Zusammenhang von Kap. 129 u. 131 – berichtet:

Quærebant ergo eum prendere  
& exiuit de manibus eorum.  
& abiit iterum trans Iordanen  
In eum locum ubi erat iohannes  
baptizans primum. & mansit illic.

suohtun Inan cigifahanne  
Inti er Ingíeng fon Iro hanton.  
Inti gíeng abur ubar iordanen  
In dia stat thárda uuas iohannis  
toufenti zierist. Inti uuon&a thár.  
(Tat 228, 15-19 = Siev. 134,10).

15

<sup>316</sup> Zu den Hoheitstiteln s.o. S. xx-xx.



Hier bestätigt sich die im Zusammenhang mit der Erörterung von Kap. 131 geäußerte Vermutung, dass die zuvor weggelassenen Ergreifungsversuche (Joh 7,44 und 8,20) aus erzähllogischer Perspektive geschehen sind. In beiden Fällen fehlt eine überzeugende logische Verknüpfung zur Situierung dieses Motivs. Hier nun in Kap. 134 ist dies anders: Der Versuch, Jesus zu ergreifen, ist im Johannesevangelium die Begründung für einen Ortswechsel: Jesus verlässt Jerusalem und bringt sich in Sicherheit. Dieser ‚Beweggrund‘ ist zudem in der ebenfalls nach dem Johannesevangelium erzählten Episode von Tod und Auferweckung des Lazarus (vgl. Joh 11,1-44), im *Tatian* im nachfolgenden Kap. 134 wiedergegeben, weiter verankert: So erhält Jesus die Nachricht von der Erkrankung des Lazarus und bleibt dennoch an dem durch das vorhergehende Kapitel bestimmten Ort: *Tunc quidem mansit In eodem loco / tho uuon&a her in theru selbun steti* (Tat 229,18 = Siev. 135,3: Joh 11,6). Als sich Jesus dennoch entschließt, zu Lazarus zu gehen, der in Betanien in der Nähe Jerusalems wohnt, kommt es zum Protest von Seiten der Jünger (Joh 11,8):

rabbi. nunc quærebant te  
lapidare iudæj  
& iterum uadis illuc.

meistar. nu suohtun thih  
cisteinonne thie iudej  
Inti abur uerist thara.  
(Tat 229, 23-25 = Siev. 135,4).

Der Ortswechsel von Jerusalem zum Jordan ist also im Johannesevangelium durch den Konflikt zwischen Jesus und den Juden begründet. Zudem bildet dieser Ortswechsel die notwendige Voraussetzung für die Verzögerung der Lazarusgeschichte – während Jesus am Jordan bleibt, stirbt Lazarus – aber auch für die Zuspitzung des Konflikts insgesamt, die im Johannesevangelium im Anschluss an die Auferweckung berichtet wird und so auch im *Tatian* übernommen worden ist: Nach der erfolgten Auferweckung beschließen die Hohepriester und Pharisäer, Jesus zu töten (Joh 11,53):

Ab illo ergo die  
cogitauerunt Interficere eum

fon themo tage  
thahtun erslahan Inan  
(Tat 234,22f. = Siev. 135,31).

Im Hinblick auf das Kap. 88, wo nach dem Johannesevangelium (Joh 5,18) bereits einmal eine Tötungsabsicht beschrieben wird (*quaerebant eum iudei | interficere / suohtun inan iudei | ziarslahanne*: Tat 136,20f. = Siev. 88,6), entsteht eine gewisse Wiederholung. Im Unterschied jedoch zu dieser vorhergehenden Stelle wird nun im

Kap. 135 im Hohen Rat, dem wichtigen Versammlungsgremium, ein in gewisser Weise offizieller Beschluss gefasst, der zudem nicht allgemein von „den Juden“, sondern von Hohepriestern und Pharisäern ausgeht.

Vor diesem Tötungsbeschluss weicht Jesus zunächst aus und zieht sich in die Wüste zurück (Joh 11,54: Tat 234,24-28 = Siev. 135,32). Der Abschnitt aus dem Johannesevangelium in Kap. 135 endet mit der Anordnung der Hohepriester, dass jeder, der den Aufenthaltsort Jesu kenne, sich melden solle (Joh 11,57). Entsprechend dieser Anordnung wird im *Tatian* im folgenden Kap. 136 aus dem Lukasevangelium eine Stelle eingefügt (Lk 9,51-56), wonach sich Jesus nach Jerusalem begibt, im Wissen, dass es seinen Tod bedeuten werde (*dum conplerentur dies | adsumptionis eius / mit thi u gifullite uuarun taga | sineru nunfti*: Tat 235,14f. = Siev. 136,1). Als seine Jünger in einem Dorf der Samaritaner eine Unterkunft suchen, werden sie abgewiesen. Der Hinweis des Lukasevangeliums, dass die Samaritaner ihn ablehnten, weil er auf dem Weg nach Jerusalem sei (Lk 9,53), steht dort im Kontext der Spannungen, die es zwischen den Juden und den zwar jahwegläubigen, aber nicht dem zentralen Tempelkult in Jerusalem zugehörigen Samaritanern zur Zeit Jesu gab. Durch die Verbindung mit dem Johannesevangelium liest sich nun diese Stelle im *Tatian* so, als lehnten die Samaritaner die Beherbergung Jesu aus Befürchtung vor der religiösen Oberschicht in Jerusalem ab. Der Abschnitt aus Lukas endet mit dem Hinweis, dass Jesus in ein anderes Dorf weiterzieht (& *abierunt In alium castellum / Inti giengun In andera burg*: Tat 235,31 = Siev. 136,3).

Im anschließenden Kap. 137 befindet sich Jesus wieder bei Lazarus in Betanien unweit von Jerusalem. In diesem und im folgenden Kap. 138 werden die „Salbung Jesu in Betanien“ in der Darstellung des Matthäus- und Markusevangeliums im Hause des Simon des Aussätzigen (Mt 26,6-13; Mk 14,3-9) mit der Salbung Jesu nach dem Johannesevangelium durch Maria, die Schwester des Lazarus (Joh 12,1-8), sowie die „Salbung Jesu durch eine Sünderin“, wie sie das Lukasevangelium überliefert (Lk 7,36-50), verbunden.<sup>317</sup> Die Auswahl im *Tatian* wird so getroffen, dass Jesus in Betanien im Hause des an Aussatz leidenden Simon weilt (nach Mt 26,6 und Mk 14,3: *Et cum esset In bethania | in domo simonis leprosis / mit diu her uuas In bethania | In huse simones thes horngibruoder*: Tat 236,5f. = Siev. 137,2) und die bei den Synoptikern namenlose Frau, die Jesus salbt, nach Joh 12,3 Maria, die Schwester des Lazarus ist:

---

<sup>317</sup> Nur dort wird diese Frau als eine Sünderin beschrieben, während Matthäus und Markus von „einer Frau“ sprechen, zu der keine weiteren Erläuterungen folgen.

Maria ergo habens alabastrum  
unguenti nardi spicati  
pretiosi & fracto  
effudit super caput ihesu.

maria habenti salbfaz  
salbun fon narthu gitana  
diura Inti gibrohanemo  
goz ubar sin houbit.  
(Tat 236,28-31 = Siev. 138,1).

Die Berichte der vier Evangelien über die Salbung Jesu stehen jeweils in unterschiedlichen Kontexten: Sehr ähnlich sind sich das Matthäus-, Markus und Johannesevangelium: Jeweils wird der Vorwurf der Verschwendung erhoben: bei Matthäus von den Schülern (Mt 26,8f.), bei Markus unbestimmt von „einigen“ (Mk 14,4f.) sowie bei Johannes von Judas Iskariot (Joh 12,4-6). Im *Tatian* werden sowohl Judas (Tat 237,5-16 = Siev. 138,2f.) als auch die bei Markus benannten „einige“ (Tat 237,17-21 = Siev. 138,4) ausgewählt.

Jesus weist nach den drei Evangelien nach Matthäus, Markus und Johannes den Vorwurf der Verschwendung im Hinblick auf seinen baldigen Tod zurück. In der Version des Matthäusevangeliums (Mt 26,12), die im *Tatian* zum Tragen kommt, deutet Jesus die Salbung als vorweggenommene Begräbnissalbung: *In corpus meum | ad sepeliendum me fecit / In minan lihamon | t&a mih cibigrabanne* (Tat 237, 30f. = Siev. 138,6). Dieser Zusammenhang ergibt sich bei diesen drei Evangelien auch durch den Erzählkontext innerhalb (Mt u. Mk.) bzw. kurz vor der Passionsgeschichte (Joh).

Anders dagegen im Lukasevangelium: Dort steht die Erzählung von der Salbung innerhalb der Berichte von Taten und Predigten Jesu in Galiläa (Lk 7,1-9,50). Im Lukasevangelium geht es in dieser Geschichte um die Sündenvergebung: Die Frau, die Jesus salbt, während er bei einem Pharisäer, der nach Lk 7,40 Simon heißt, zu Gast ist, gilt als Sünderin. Diese wird aber von Jesus nicht zurückgewiesen, sondern angenommen. Der Pharisäer, der Jesus eingeladen hat, bezweifelt daraufhin im Stillen, dass Jesus ein Prophet ist. Jesus liest aber seine Gedanken und erwidert ihm mit einem Gleichnis, welches von der Liebe des Sünders zu Gott aufgrund der zuvor erlassenen Schuld handelt.

Im *Tatian* wird die Version nach Lukas ab dem Zweifel des Pharisäers (Lk 7,39ff.) übernommen: *Uidens autem phariseus | qui uocauerat eum / thaz gisehenti ther fariseus thien thara ladota* (Tat 238,7f. = Siev. 138,7). Damit wird die Figur des von Aussatz geheilten Simon nach dem Matthäusevangelium mit dem Pharisäer des Lukasevangeliums ineingesetzt. Diese Verbindung ist jedoch nicht ohne Reibung, wird doch im Kap. 137 berichtet, dass die Pharisäer, und damit auch der Pharisäer Simon, wegen des Auferweckungswunders an Lazarus Jesus töten wollen (Tat 236,13-23 =

Siev. 137,3f.: Joh Joh 12,9.19.10f.). Zudem wird hier die Konzeption der Evangelien, die die Nähe Jesu zu Aussätzigen als Gegenposition der um Reinheit bemühten Pharisäer darstellen, durchbrochen.

Bei der Gestaltung dieser Figur zeigt sich im *Tatian* eine ähnliche Vorgehensweise, wie sie sich in der Verbindung von Maria, der Schwester des Lazarus nach dem Johannesevangelium, mit der Sünderin nach dem Lukasevangelium in diesem Kapitel zeigt:

hic si ess& proph&a	oba theser uuari uuizago	10
scir& utique quae	her uuessi iz giuueso uuioh	
& qualis mulier ess&	Inti uuelih uuib thaz uuas	
quæ tangit eum	thiu inan ruorit	
quia peccatrix est.	uuanta siu suntig ist.	
	(Tat 238, 10-14 = Siev. 138,7).	

Während im Lukasevangelium diese Frau namenlos ist, erhält sie im *Tatian* durch die Verbindung mit Maria, der Schwester des Lazarus, eine Verortung in der Geschichte und wird zudem als Figur genauer charakterisiert. Gleichwohl erzeugt wie im Fall des Simon im selben Kapitel das Resultat auch einige Reibungen, wird doch in den Kapiteln 63 und 135, in denen diese Maria bereits Erwähnung findet, kein Hinweis gegeben, dass sie eine Sünderin sei. Dennoch ergibt diese Verbindung Sinn: Im Kap. 63 wird beschrieben, dass Maria wie im Kap. 137 die besondere Nähe zu Jesus sucht, indem sie zu seinen Füßen sitzt (*sedens secus pedes domini / sáz nah truhtines fuozun*: Tat 99,23 = Siev. 63,2; Lk 10,39). Die in diesem Bild enthaltene demütige Haltung wird somit durch das Motiv der Sünderin in Kap. 137 nachträglich erklärt. In ähnlicher Weise ließe sich auch eine Verbindung zwischen Kap. 135 und 137 ziehen, denn nach dem Johannesevangelium begegnet Maria dem erst nach dem Tod des Lazarus eintreffenden Jesus, indem sie auch in dieser Situation zu dessen Füßen fällt (*cecidit ad pedes eius / fiel ci sinen fuozon*: Tat 232,9 = Siev. 135,20; Joh 11,32). Die Salbung der Füße durch Maria setzt damit dieses Motiv schlussendlich fort und vertieft es.

Das Kap. 137 mit der Salbung Jesu steht im *Tatian* wie im Johannesevangelium als Ereignis unmittelbar vor seinen Gang nach Jerusalem anlässlich des Paschafests. Während nun im Johannesevangelium an diese Stelle der Einzug Jesu in Jerusalem folgt (vgl. Joh 12,12-19), ist diese Episode im *Tatian* zu einem weit früheren Zeitpunkt (Kap. 116) bereits erzählt worden. Daher bedarf es nun einer anderen Überleitung, die den erneuten Gang nach Jerusalem beinhaltet. Dies wird durch die Veränderung eines

Verses aus dem Lukasevangelium (Lk 19,28) erreicht: & *his dictis abiit ascendens hierosolimam / thesen giquetanen gieng stigenti zi hierusalem* (Tat 239,22f. = Siev. 138,15).<sup>318</sup>

Im Kap. 139 wird unverändert ein Abschnitt aus dem Johannesevangelium (Joh 12,20-36) wiedergegeben. Darin wird Jesus von Heiden (*gentiles / heidane*: Tat 239,24 = Siev. 139,1)<sup>319</sup> gesucht, die ihn sehen wollen. Jesus erklärt daraufhin seinen Jüngern, seine Stunde sei gekommen. Er beschließt eine Rede vor den Menschen mit einer Bitte an den „Vater“, dass dieser seinen Namen verherrliche. Dies wird von einer Himmelsstimme erwidert, die die Umherstehenden als Donner, andere als Worte von Engeln deuten:

turba ergo quæ stabat (Seitenwechsel)	thiu menigi thiudar stuont
& audiebat dicebant tonitruum factum esse.	Inti gihorta quadun thaz thonar gitan uuari.
alii dicebant angelus ei locutus est. [...]	andere quadun engel sprah zi imo. [...] (Tat 240,31-241,4 = Siev. 139,7).

An dieses Ereignis anschließend wird im Kap. 140 eine Stelle aus dem Lukasevangelium (Lk 17,20-21) eingefügt, in der Jesus den Pharisäern auf die Frage, wann das Reich Gottes komme, erklärt, dass das Reich Gottes bereits angebrochen sei und nicht etwa mit einem äußeren Zeichen einhergehe. Damit wird eine mögliche Lektüre der vorhergehenden Stelle aus dem Johannesevangelium, die auf die Erwartung eines Himmelszeichens schließen könnte, zurückgewiesen. Das Reich Gottes ist bereits angebrochen durch die Verkündigung Jesu selbst. Ergänzt wird diese Stelle mit weiteren Lukasversen (Lk 21,37-38), die wiederum anzeigen, dass Jesus täglich im Tempel vor dem Volk lehrte. Damit wird im *Tatian* die mögliche zeitliche Lücke gefüllt, die zwischen der Zeitangabe im Kap. 137 zur Salbung Jesu gemacht wurde,

<sup>318</sup> Der *Vulgata*-Text von Lk 19,28 lautet: *Et his dictis praecedebat ascendens in Hierosolyma*. Für *Hierosolyma* ist auch der Akkusativ belegt. Demnach ist im *Tatian* in diesem Vers lediglich *praecedebat* durch das für diesen Kontext passendere *abiit* ersetzt worden. Die Zuteilung zu Mt 20,17, die Sievers vornimmt, ist hingegen nicht nachvollziehbar. Denn dieser Vers lautet: *Et ascendens Iesus Hierosolymam adsumpsit duodecim discipulos secreto et ait illis*. – Es handelt sich hier wohl um eine der wenigen Stellen im *Tatian*, in denen eine Textergänzung vorgenommen wurde.

<sup>319</sup> In der dazugehörigen *Tatian*-Kapitelüberschrift ist – wie in den griechischen Handschriften des Neuen Testaments – von *graeci* die Rede, gemeint sind Diasporajuden aus Griechenland. *Gentiles* geht mit der *Vulgata*überlieferung einher. Dieses Beispiel stützt die Beobachtung von Zahn, dass die Kapitelüberschriften weniger korrigiert wurden und daher ältere Textversionen überliefern. Vgl. dazu S. xx.

nämlich dass diese sechs Tage vor dem Paschafest geschehen sei (*ante sex dies pasche / ér sehs tagon óstron*: Tat 236,1 = Siev. 137,1: Joh 12,1), bis Jesus in Kap. 153 seine Jünger zur Vorbereitung des Paschamahls zwei Tage vor dem Fest anhält.

Es folgen nun im *Tatian* in den Kapiteln 141-142 Reden Jesu, die der Reihenfolge des Matthäusevangeliums entsprechen. Dies sind nochmals Entgegnungen auf die Pharisäer (Kap. 141; ergänzt durch Mk und Lk) und die „Weherufe über Jerusalem“ (Kap. 142; Mt 23,37-39), in denen Jesus das Schicksal des verkannten Propheten beklagt.

Entsprechend werden in Kap. 143 nochmals Teile aus dem Johannesevangelium (Joh 12,36-50) eingefügt, die das Thema des verkannten Propheten weiterführen. Im *Tatian* wird dieser Abschnitt aus dem Johannesevangelium jedoch neu aufgeteilt. Zunächst folgen die Verse Joh 12,42-50 und erst dann Joh 12,36-41. Dadurch hält Jesus entsprechend Joh 12,44-50 eine letzte öffentliche Rede, die mit dem Vers Joh 12,36, der den Rückzug Jesu benennt, abgeschlossen wird: *Haec locutus est eis ihesus | & abiit & abscondit se ab eis / thiz sprah in ther heilant | Inti thana gieng inti gibarc sih fon in* (Tat 249,21,f. = Siev. 143,7). Die im *Tatian* sodann folgenden Verse Joh 12,37-41 beleuchten das Schicksal des verkannten Propheten, unter anderem anhand eines längeren Erfüllungszitats aus Jesaja, das von der gottgewollten Blindheit der Augen und Verhärtung der Herzen spricht. Damit endet dieses Kapitel, das zugleich das Ende des öffentlichen Wirkens Jesu ist, in ähnlicher Weise mit einem Erfüllungszitat, wie dies durch Umstellung bereits im Kap. 69 zum Ende des Gliederungsabschnitts „Wundertaten Jesu, Heilungen, Streitgespräche“ geschehen ist.

In den Kap. 144-152 folgen ausschließlich Reden Jesu im Jüngerkreis, die auf dem Ölberg gegenüber dem Tempelberg entsprechend zu Matthäus und Markus situiert werden. Diese Reden sind durchgehend von apokalyptischen Themen geprägt, die die Zeit der Menschen ohne Jesus bis zum Kommen des Jüngsten Tages mit der Wiederkunft des Christus als Weltenrichter behandeln. Die sogenannten „Endzeitreden“ Jesu sind im *Tatian* allen drei synoptischen Evangelien entnommen (Mt 24,1-25,46; Mk 13,1-37; Lk 21,5-36), folgen aber der Einteilung des Matthäusevangeliums.

#### *(12): Kap. 153-181: Passion, Auferstehung und Erscheinung*

In diesem letzten Gliederungsabschnitt zu Leiden, Tod und Auferstehung Jesu weisen die vier kanonischen Evangelien bis auf die gemeinsamen Stationen Abendmahl, Gefangennahme, Verhör, Kreuzestod und Auferstehung zahlreiche Unterschiede auf.

Anders als in den Gliederungsabschnitten zuvor wird im *Tatian* an einigen Stellen auch eher der Erzählverlauf des Johannes- und nicht der des Matthäusevangeliums übernommen.

In Kap. 153<sup>320</sup> wird die Passion nach dem Matthäusevangelium (Mt 26,1-5) eröffnet: Jesus sagt den Jüngern sein Schicksal im Kreuzestod voraus. Darüberhinaus wird die Beratung der Pharisäer wiedergegeben, die nach Mitteln und Wegen suchen, wie sie Jesus gefangennehmen könnten.

Im gleichen Kapitel folgt unmittelbar auf die Versammlung des Hohen Rates der Verrat des Judas. Dieser geht zu den Hohenpriestern und bietet gegen die Zahlung von „dreißig Silberstücken“ an, den Ort Jesu zu seiner Ergreifung zu verraten. Im *Tatian* ist dies als eine durchgehende Erzählung gestaltet, während im Matthäusevangelium zwischen dem Beschluss des Hohen Rates, Jesus zu töten (Mt 26,1-5), und dem Verrat des Judas (Mt 26,14-16) die „Salbung in Betanien“ (Mt 26,6-13) steht. Diese Erzählung ist im *Tatian* aber bereits nach dem Erzählverlauf des Johannesevangeliums in Kap. 138 wiedergegeben worden. Diese Abweichung von der Erzählabfolge des Matthäusevangeliums im *Tatian* ist durchaus ambivalent zu sehen: Zwar wird die Einheit des Ortes der Passion gewahrt (die Salbung ist auch im Matthäusevangelium außerhalb Jerusalems in Betanien situiert), und zudem erscheint die Handlung auch kompakter, da die Beratung der Hohenpriester und der Verrat Jesu durch Judas ohne Unterbrechung folgen. Andererseits geht durch die Auslassung der Erzählung von der Salbung Jesu der Kontrast zwischen der liebenden Hingabe der salbenden Frau und der Habgier des Judas, die zum Verrat führt, verloren.

Der Verrat des Judas an den Hohen Rat scheint eine Replik auf das Gebot der Pharisäer im Kap. 135 zu sein, den Aufenthaltsort Jesu zu melden. Nicht ganz kongruent dazu verhält sich allerdings, dass Jesus nach der Rückkehr aus Betanien in den Kapiteln 139-143 nochmals öffentlich in Erscheinung tritt, ohne dass es direkt zu seiner Ergreifung kommt. Dafür bieten diese Kapitel keinerlei Erklärungen. Begründungen finden sich erst in Kap 153: So beschließt der Hohe Rat, Jesus nicht während des Paschafests festzunehmen, damit im Volk kein Aufruhr entstehe (Mt 26,5): *ne forte tumultus | fier& in populo / min odouúan ungireh | uuerde in themo folke* (Tat 268,31-269,1 = Siev. 153,4). Diese Begründung wird in ähnlicher Weise am Schluss dieses Kapitels nach dem Verrat des Judas durch eine Ergänzung aus Lukas (Lk 22,6)

---

<sup>320</sup> Ab Kap. 153 folgt die Ausgabe von Sievers (*Tatian* [wie Anm. 9]) – wie bereits die Ausgabe von Schmeller (wie Anm. XX) – nicht der Kapiteileinteilung der St. Galler Handschrift. S. o. S. XX mit Anm. XX.

wiederholt: Die Ergreifung soll ohne die Menge (*sine turbis / uzzan menigi*: Tat 269,14 = Siev. 154,2) stattfinden. Daraus erklärt sich nun im Nachhinein, dass Jesus, solange er unter dem Volk im Tempel lehrte, nicht gefangen genommen wurde.

In Kap. 154 wird die Fußwaschung, die nur das Johannesevangelium (vgl. Joh 13,1-20) erzählt, eingefügt. In der zeichenhaften Handlung der Waschung der Füße seiner Schüler gibt Jesus ein Beispiel für das selbstlose Dienen. Im *Tatian* werden zwei Verse dieser Episode aus dem Johannesevangelium weggelassen (Joh 13,2-3).<sup>321</sup> In Joh 13,2 wird der Teufel als Verantwortlicher für den Verrat des Judas bezeichnet. Da auch ein ähnliches Motiv aus dem Lukasevangelium (Lk 22,3) im *Tatian* fehlt, sind hierfür konzeptionelle Gründe denkbar, die gleichwohl kaum zu ergründen sind. Mit dem Vers Joh 13,2 fehlt im *Tatian* außerdem die Angabe, dass die Fußwaschung während eines Mahls stattfand („Es fand ein Mahl statt“).<sup>322</sup> Dieses Mahl ist nach dem Johannesevangelium das „letzte Abendmahl“, im *Tatian* hingegen werden die Fußwaschung und das Paschamahl als zwei Ereignisse zu unterschiedlichen Zeitpunkten verstanden. Dies dürfte durch die unterschiedlichen Einleitungen zum letzten Abendmahl nach dem Johannesevangelium und den synoptischen Evangelien bedingt sein. So wird die Fußwaschung nach dem Johannesevangelium (Joh 13,1) mit der Zeitangabe eingeleitet, dass es vor dem Paschafest sei: *Ante autem diem festum | paschæ / fora themo itmalen tage | ostrunu* (Tat 269,15f. = Siev. 155,1). Die Vorbereitung des Paschamahls, die die synoptischen Evangelien erzählen, wird hingegen in Kap. 155 mit dem Hinweis eingeleitet, dass der erste Festtag der ungesäuerten Brote gekommen sei: *Prima autem die azimorum / In themo eristen tage thero ostrunu* (Tat 272,5 = Siev. 157,1; Mt 26,17). Im Vergleich zur Zeitangabe des Johannesevangeliums ist dies also ein späterer Zeitpunkt.

Am Ende der Fußwaschung in Kap. 154 offenbart Jesus nach dem Johannesevangelium, dass einer, der sein Brot mit ihm isst, ihn verraten werde und benennt folgendes Schriftwort (Joh 13,18):

qui manducat mecum panem  
leuabit contra me  
calcaneum suum.

ther mit mir izzit brót  
ther hefit uuidar mir  
sina fersnun.  
(Tat 271,24-26 = Siev. 156,5).

<sup>321</sup> Für die Auslassung von Joh 13,3 („[Jesus] wissend, dass alles ihm gab der Vater in die Hände und dass er von Gott ausging und zu Gott fortgeht“) kann ich keine Gründe benennen.

<sup>322</sup> Gleichwohl wird in Kap. 154 beschrieben, dass Jesus zur Fußwaschung vom Essen aufstand (*Surgit a cena / erstuont tho fon themo muose*: Tat 269,23 = Siev. 155,2).



Die Erfüllung dieser Prophezeiung vollzieht sich im Johannesevangelium während des Essens (vgl. Joh 13,26), welches zur Fußwaschung stattfindet, im *Tatian* hingegen erst während des Paschamahls, welches zu Beginn des folgenden Kap. 155 nach der Schilderung der synoptischen Evangelien vorbereitet wird. In dessen Verlauf offenbart Jesus Judas als Verräter. In den Erzählverlauf nach dem Matthäusevangelium wird ein Vers aus dem Johannesevangelium (Joh 13,21) integriert, in dem Jesus seine Prophezeiung des Verrats wiederholt (*amen amen dico uobis | quia unus ex uobis trad& me / uúar uúar quidiu íu | uuanta ein fon iu selit mih*: Tat 273,11f. = Siev. 158,3). Somit ist der Zusammenhang von Ankündigung und Offenbarwerden des Verräters auch im *Tatian* gegeben.

Im Kap. 156 werden aus den synoptischen Evangelien die Zeremonie der Brotbrechung sowie die Segnung des Weines überliefert. Diese werden mit Versen des Johannesevangeliums (Joh 13,33-35) verbunden, in denen die Einsetzung des Liebesgebots als Neues Gebot durch Jesus überliefert ist. Damit wird die Hingabe Jesu in den Zeichen Brot und Wein, von der die synoptischen Evangelien berichten, zu einer großen Einheit zusammengeführt, indem sie einerseits durch die Fußwaschung als Zeichen der gegenseitigen Hingabe sowie durch das Liebesgebot gerahmt und damit auch gedeutet werden.

Das Liebesgebot wird im Johannesevangelium zudem in Verbindung mit der Ankündigung Jesu gebracht, dass er nur noch kurze Zeit bei den Jüngern bleibe und sie verlassen werde, sie ihm aber nicht folgen könnten. Auf diese Ankündigung erfolgt im Johannesevangelium (vgl. Joh 13,36-38) ein Gespräch zwischen Jesus und Petrus. Petrus will Jesus überall hin folgen und dafür sein Leben einsetzen. Jesus sagt ihm aber voraus, dass er ihn, bevor der Hahn kräht, dreimal verleugnen werde. Im *Tatian* wird diese Erzählfolge beibehalten und mit entsprechenden Versen aus dem Matthäusevangelium ergänzt (Mt 26,31-33). Die Verse aus Matthäus werden dafür vorgezogen, denn dort findet die Unterredung zwischen Jesus und Petrus erst auf dem Weg zum Ölberg statt.

In Kap. 157 werden weitere Reden aus Johannes eingefügt (Joh 14,1-31: Das Gespräch über den Weg zum Vater, Trost Worte an die Jünger). Im Vers Joh 14,31 folgt die Aufforderung Jesu an die Jünger, aufzustehen und wegzugehen. Im Johannesevangelium folgt dann aber nochmals ein großer Redeteil, der mehrere Kapitel (Joh 15-17) umfasst, bevor im Kap. 18 der eigentliche Aufbruch zum Garten jenseits

„des Baches Kidron“ (Joh 18,1)<sup>323</sup> erfolgt. Im *Tatian* wird die kurze Unterbrechung von Joh 14,31 zum Anlass genommen, mit Versen aus Lukas und Matthäus den Aufbruch zum Ölberg zu gestalten (Kap 158). Zunächst werden die Verse Lk 22,35-38 eingefügt, die Sondergut des Lukasevangeliums sind (Tat 281,31-282,19 = Siev. 166,1-4). Darin nimmt Jesus Bezug auf die Aussendungsrede, in denen er den Jüngern predigte, sie sollen kein Hab und Gut mitnehmen und sich ganz Gott anvertrauen. Nun gilt aber der Umkehrschluss: Denn die bevorstehende Gefangennahme steht nicht mehr unter Gottes Fürsorge, muss sich aber in der Logik des Christusereignisses dennoch vollziehen. Daher fordert Jesus seine Jünger auf, Geld mitzunehmen und das Gewand gegen ein Schwert einzutauschen. Darauf reagieren die Jünger mit dem Hinweis, dass sie bereits zwei Schwerter haben. Die Antwort Jesu, dass es genug sei, wird mit einem Versteil von Joh 14,31 verbunden, in dem Jesus zum Aufbruch mahnt: *At ille dixit eis satis est | Surgite eamus hinc / her quad in tho ginuog ist | erstantet Inti games hina* (Tat 282,19f. = Siev. 166,4).

Danach werden die Verse Mt 26,30 und Lk 22,39 verbunden, die einerseits das Ende des Mahls durch das Singen des Abschlussgebets betonen und andererseits den Gang zum Ölberg beschreiben:

& ymno dicto	Inti immine giquetanemo
exierunt secundum consu&udinem	uzgiengun tho after giuonun
In montem oliueti.	In berc oliboumo.
	(Tat 282,21-23 = Siev. 166,5).

In Kap. 159 folgt der große Redeblock, der die Johanneskapitel 15-17 umfasst. Diesen wird man aufgrund der vorhergehenden Erweiterung auf den Weg zum Ölberg situieren müssen. Zu Beginn des Kapitels 160 erfolgt dann eine erneute Ortsangabe, die die Verse Mt 26,36 und Joh 18,1 verbindet:

<b>T</b> unc uenit ihesus	tho quam ther heilant	
In uillam quae dicitur	In thaz thorf thazdar giquetan ist	20
gethsemani	gethsemani	
<b>T</b> rans torrentem cedron	ubar thaz uuazzar cedron	
ubi erat hortus In quem	thar uuas garto In then	
Introiuit ipse & discipuli eius	gieng her in Inti sine iungiron	
	(Tat 293,19-24 = Siev. 180,1).	

---

<sup>323</sup> Der Ölberg als Ort der Verhaftung wird nur in den synoptischen Evangelien genannt, liegt aber geographisch in entsprechender Richtung.

Im *Tatian* werden die unterschiedlichen Ortsangaben – Ölberg bei den Synoptikern sowie „jenseits des Baches Kidron“ bei Johannes – nicht konkurrierend verstanden, sondern als gegenseitige Ergänzung. Die zweifache Benennung des Ortswechsels, zunächst in Kap. 158 und dann in Kap. 160, ermöglicht es zudem, dass die Beschreibung des Aufbruchs zum Ölberg in Kap. 158 eher als grobe Richtungsangabe zu verstehen ist, während im Kap. 160 das konkrete Ziel erreicht ist. Diese doppelte Struktur findet sich bereits im Matthäus- und im Markusevangelium (Mt 26,30 u. 36 bzw. Mk 14,26 u. 32), dort allerdings jeweils nur durch wenige Verse, die die Unterredung Jesu mit Petrus über seinen Verrat wiedergeben, getrennt. Im *Tatian* zeigt sich, dass diese Struktur übernommen wird. Da das Gespräch zwischen Jesus und Petrus bereits im Verlauf des Abendmahls geschehen ist, kann nun diese Zäsur genutzt werden, um die weiteren Reden Jesu aus dem Johannesevangelium (Joh 15,1-17,26) an einem anderen Ort unterzubringen. Mit der Unterbrechung des großen Redeteils nach Joh 14,31 im *Tatian* in Kap. 157 scheint die Aufforderung Jesu, zu gehen, anders als im Johannesevangelium nicht ohne Folgen zu bleiben.

Das Kap. 160 handelt von den Ereignissen im Garten Getsemani. Während das Johannesevangelium nur von der Gefangennahme Jesu an diesem Ort berichtet (vgl. Joh 18,1-11), überliefern die synoptischen Evangelien die Bittgebete Jesu in Todesangst mit der Aufforderung an die Jünger, in dieser Stunde zu wachen und zu beten. Diese Abschnitte werden im *Tatian* zunächst wiedergegeben (Mt 26,26-46; ergänzt durch Mk u. Lk). Vorweg wird jedoch mit dem Vers Joh 18,2 die Information hinzugefügt, dass Judas „der Verräter“ diesen Ort gut kannte (*Sciebat autem & iudas | qui tradebat eum locum / uuesta iudas | ther inan salta thia stat*: Tat 293,25f. = Siev. 180,2). Somit sind die Bittgebete Jesu durch das Motiv der drohenden Gefangennahme gerahmt.

Nach der Gefangennahme (Kapitel 161 u. 162) unterscheiden sich die synoptischen Evangelien wiederum vom Johannesevangelium im Erzählverlauf. Während die synoptischen Evangelien das Verhör Jesu durch den Hohenpriester Kajaphas überliefern (vgl. Mt 26,57; Mk 14,53, Lk 22,54) berichtet das Johannesevangelium von einem Verhör vor dem Schwiegervater des Kajaphas, Hannas (vgl. Joh 18,13.19-23). Kajaphas wird im Johannesevangelium nur insofern erwähnt, als Jesus von Hannas zu Kajaphas geschickt wird (vgl. Joh 18,24). Im *Tatian* werden beide Verhöre wiedergegeben, zunächst das Verhör vor Hannas nach dem Johannesevangelium in Kap. 163 und danach das Verhör vor Kajaphas nach den synoptischen Evangelien in den Kapiteln 164 und 165. Dazu werden im *Tatian* die unterschiedlichen zeitlichen Einordnungen dieses Geschehens in den jeweiligen Evangelien genutzt. Nach dem Johannesevangelium

findet das Verhör vor Hannas noch in der Nacht der Gefangennahme statt. Ähnlich auch das Verhör vor Kajaphas nach dem Matthäus- und Markusevangelium, wobei nach diesen Versionen am nächsten Morgen der Beschluss gefasst wird, Jesus zu töten und an den römischen Statthalter Pilatus zu übergeben. Im Lukasevangelium hingegen geschieht die Zusammenkunft des Hohen Rates mit dem Verhör durch Kajaphas am anderen Morgen (vgl. Lk 22,66). Durch die Übernahme des Erzählverlaufs im *Tatian* nach Johannes (Verhör vor Hannas in der Nacht der Gefangennahme) sowie nach Lukas (Verhör vor Kajaphas am anderen Morgen: *Mane autem facto / morgane giuuortanemo: Tat 302,7 = Siev. 189,1*) können beide Ereignisse als zeitlich nacheinander geschehend aufgefasst werden.

Auch inhaltlich lassen sich beide Verhöre als eine Sequenz verstehen: Beim Verhör vor Hannas wird Jesus nach seiner Lehre befragt. Jesus verweigert die Aussage und entgegnet, wenn er etwas Unrechtes gesagt hätte, solle man es ihm nachweisen: *si male locutus sum | testimonium perhibe de malo / ob ih ubilo sprah | sage thanne quiti fon ubile* (Tat 300,29f. = Siev. 187,5; Joh 18,23). In den einleitenden Versen zum Verhör vor Kajaphas nach den synoptischen Evangelien wird hingegen berichtet, dass man Falschzeugen suche: *querebant falsum testimonium / suohtum luggu urcundi* (Tat 302,12 = Siev. 189,1; Mt 26,59). Im *Tatian* erscheint dadurch die Suche des Hohen Rates nach Falschzeugen durch die Aussage Jesu selbst veranlasst zu sein.

Dem Johannesevangelium entsprechend erfolgt im *Tatian* in diesen Kapiteln die Erzählung von der Verleugnung durch Petrus im Zusammenhang mit dem Verhör Jesu vor Hannas und nicht wie bei den Synoptikern vor Kajaphas.<sup>324</sup>

In Kap. 166 folgt die Übergabe Jesu an Pilatus (Mt 27,2; ergänzt durch Johannes 18,28) sowie entsprechend der Reihenfolge des Matthäusevangeliums (Mt 27,3-10) der Tod des Judas.

In den Kapiteln 167 und 168 folgt dann das Verhör vor Pilatus. Zunächst wird die Verhandlung nach dem Johannesevangelium (Tat 305,12-307,4 = Siev. 194,1-196,1; Joh 18,29-38) wiedergegeben. Dort gibt es eine längere Unterredung nur zwischen Jesus und Pilatus über die Frage, ob Jesus der König der Juden sei. Diesen Anklagegrund seitens der Hohenpriester benennt das Johannesevangelium aber nicht. Dort wird nur der Vorwurf der Überbringenden ausgesprochen, dass Jesus ein Übeltäter sei: *si non ess& hic male factor | non tibi tradidessimus eum / oba theser niuuari ubil uurhto |*

---

<sup>324</sup> Vgl. die Einzelanalyse zur „Verleugnung durch Petrus“, S. xx-xx.

*thanne nisaltin uuir inan thir* (Tat 305,17f. = Siev. 194,2: Joh 18,30). Im *Tatian* wird dieser Vorwurf um weitere Anklagen durch eine Einfügung des Verses Lk 23,2 dahingehend ergänzt, dass der Vorwurf, Jesus nenne sich Messias und König, auch im Erzählverlauf verankert ist:

hunc inuenimus subuertentem	thesan fundumes eruuerbenti	
gentem nostram & prohibentem	unsera thiota Inti uuerentan	20
tributa dari cesari	then tribuz geban themo keisure	
& dicentem se	Inti quedan sih	
christum regem esse.	crist cuning uuesan.	
	(Tat 305,19-23 = Siev. 194,2).	

Das Gespräch endet im Johannesevangelium mit der Feststellung des Pilatus, dass er keine Schuld an Jesus finde (vgl. Joh 18,38). In ähnlicher Weise findet sich dieser Ausspruch des Pilatus auch im Lukasevangelium (vgl. Lk 23,4). Dies führt dort dazu, dass die Hohenpriester und die begleitende Volksmenge nochmals den Vorwurf der Volksverhetzung anführen. Da dabei das Stichwort fällt, dass Jesus aus Galiläa stammt, übersendet Pilatus Jesus an Herodes, zu dessen Vollmachtsgebiet Galiläa gehört.

Die Parallelität zwischen Joh 18,38 und Lk 23,4 wird im *Tatian* genutzt, um die gesamte Episode des Verhörs durch Herodes (Lk 23,4-12), welches Sondergut des Lukasevangeliums ist, an den Ausschnitt aus dem Johannesevangelium anzuschließen (Tat 307,5-308,5 = Siev. 196,2-8).

Verspottet und mit einem prächtigen Gewand versehen wird Jesus nach dem Lukasevangelium von Herodes wieder zu Pilatus geschickt (vgl. Lk 23,11). Dort findet das Verhör Jesu auch im *Tatian* (ab Tat 308,6 = Siev. 197,1ff.) seine Fortsetzung, wobei zunächst vor allem wieder auf das Johannesevangelium zurückgegriffen wird (Joh 19,6-15). Nach der Version des Johannesevangeliums findet das Verhör Jesu durch Pilatus im Prätorium statt, während die Hohenpriester und das Volk aus Reinheitsgründen den Amtssitz des Pilatus nicht betreten (vgl. Joh 18,28). Diese Begründung findet sich auch im *Tatian* zuvor in Kap. 166:

[...] Et ipsi	[...] Inti sie
non introierunt In pretorium ut non	nigiengun In then frithof thaz sie niuuarin
contaminarentur sed manducarent pascha	biunsubrite oh ázzin ostrun
	(Tat 304,8-10 = Siev. 192,3)

Aus diesem Grund geht Pilatus während des Verhörs immer wieder nach draußen, um mit den Anklägern Jesu zu sprechen. Das Gespräch zwischen Pilatus und Jesus

geschehen hingegen ohne die Öffentlichkeit: *& ingressus est pr&orium iterum | & dicit ad ihesum / Inti ingieng abur in thaz thinchus | Inti quad zi themo heilante* (Tat 309,4f = Siev. 197,7). Innerhalb des zweiten Verhörs im *Tatian* kommt es nun zu einem Ortswechsel; Pilatus lässt Jesus nach draußen führen und nimmt auf dem Richterstuhl Platz: *adduxit foras ihesum & sedit pro tribunali / leitta uz then heilant Inti saz in sinemo duomsedale* (Tat 309,27f. = Siev. 198,2: Joh 19,13). Vor dem Hintergrund dieses Szenenwechsels werden im Folgenden Verse aus dem Matthäusevangelium (Mt 27,12-14) eingefügt. Nach der Überlieferung des Matthäusevangeliums kommt zwischen Pilatus und Jesus kein Gespräch zustande, Jesus verweigert Pilatus jede Antwort. Dieses Verhalten Jesu steht also in einem Gegensatz zu den überlieferten Dialogen des Johannesevangeliums zwischen diesen beiden. Durch die Ortsveränderung von ‚drinnen nach draußen‘ gelingt es jedoch, die Verse aus dem Matthäusevangelium in eine Geschehensabfolge zu bringen, die das unterschiedliche Verhalten Jesu erklärbar macht: Im *Tatian* werden diese Verse nämlich so gekürzt,<sup>325</sup> dass Jesus außerhalb des Prätoriums nicht mehr spricht und somit auf die Anklagen der Hohenpriester die Antwort verweigert:

Et accussabant eum	Inti ruogtun inan	10
summi sacerdotes in multis	thie furiston bisgoffa In managen	
ihesus uero nihil respondit	ther heilant niantuurtita niouuiht	
Tunc dicit illi pilatus	tho quad imo pilatus	
non audis quanta	nigihoris uuvo managu	
aduersum te dicant testimonia	giuuiznessu sie uuidar thir quedent	15
& non respondit ei	Inti niantlingita imo	
ad ullum uerbum [...]	zi noheiningemo uuorte [...]	
	(Tat 310,10-17 = Siev. 198,5f.).	

Hier zeigt sich, dass die unterschiedlichen Verhaltensweisen Jesu gegenüber Pilatus, die das Matthäus- und Johannesevangelium überliefern, in eine Geschehensabfolge gebracht werden, die sich aufgrund der Veränderungen der äußeren Geschehnisse nachvollziehen lässt.

Im Anschluss hieran werden in Kap. 167 und 168 Verse aus dem Matthäusevangelium eingefügt (Mt 27,15-26), in denen Pilatus anbietet, anlässlich des Festtages einen Gefangenen freizulassen. Doch fordert die Menge, statt Jesus den

---

<sup>325</sup> Es fehlt die erste Frage des Pilatus nach Mt 27,11: „Jesus aber wurde gestellt vor den Statthalter; und (es) befragte ihn der Statthalter, sagend: Du bist der König der Judaier? Jesus aber sagte: Du sagst (es).“

Räuber Barrabas freizulassen. Im folgenden Kap. 169 erfolgt die Freilassung des Barrabas sowie die Verurteilung Jesu durch Pilatus nach Mt 27,26.

Auch wenn in Kap. 167 weite Teile aus dem Johannesevangelium eingefügt werden, so befolgt der *Tatian* doch die Erzählstruktur des 27. Kapitels bei Matthäus: Nach dem Tod des Judas (vgl. Mt 27,3-10) beginnt das Verhör vor Pilatus (vgl. Mt 27,11) mit der Frage, ob Jesus der König der Juden sei. Jesus gibt hier nur die Antwort „Du sagst (es)“. Dieser kurze Wortwechsel wird zugunsten der Verse Joh 18,29-38 weggelassen, die hier einen ausführlicheren Dialog zwischen Jesus und Pilatus bieten. Ähnlich verhält es sich mit den Versen Joh 19,4-15, die das zweite Verhör vor Pilatus berichten. Zusammen mit dem Sondergut aus dem Lukasevangelium (Lk 23,4-12: Jesus vor Herodes) füllen diese Verse vor dem Abschnitt Mt 27,12-14, der vom Schweigen Jesu gegenüber den Anklagen der Hohenpriester berichtet, eine Lücke, die der Matthäustext lässt. Die folgenden Elemente des Verhörs, die sich in allen vier Evangelien befinden, werden nämlich nun entsprechend zur Reihenfolge im Matthäusevangelium wiedergegeben, auch wenn sie mitunter durch Verse oder nur Versteile der anderen Evangelien ergänzt werden: So folgt im *Tatian* nach Mt 27,15-18 die Frage, ob Jesus oder Barabbas freigelassen werden soll (Tat 310,19-311,2 = Siev. 199,1-4).

Im Anschluss daran wird zu Beginn des Kap. 168 Sondergut aus dem Matthäusevangelium wiedergegeben (Mt 27,19). Darin wird eine kurze Episode zwischen Pilatus und seiner Frau erzählt, die ihn auffordert, Jesus nicht zu verurteilen (Tat 311,3-8 = Siev. 199,5). Dabei wird erwähnt, dass Pilatus während des Gesprächs mit seiner Frau auf dem Richterstuhl sitzt (*Sedente autem illo pro tribunali / imo sizzentemo in themo duomsedale*: Tat 311,3 = Siev. 199,5). Dieser Umstand ist im Matthäusevangelium zuvor jedoch nicht erwähnt. Vor diesem Hintergrund entsteht durch die Stelle Joh 19,13, die zuvor in Kap. 167 darüber Auskunft gibt, dass sich Pilatus auf den Richterstuhl setzt, im *Tatian* eine dichte Abfolge von ineinander greifenden Ereignissen.

Darauf folgen im *Tatian* die Verse Mt 27,20-25 mit dem weiteren Fortgang der Barrabaserzählung und der Aufwiegelung des Volks durch die Hohenpriester (Tat 311,9-312,7 = Siev. 199,6-12).

Auch im Hinblick auf das Kap. 169 zeigt sich, dass im *Tatian* die Erzählfolge von Matthäus berücksichtigt wird. Dort wird das Urteil des Pilatus eingefügt, welches auch die Geißelung beinhaltet: *ihesum autem flagellis cesum | tradidit eis ut crucifiger&ur / then heilant tho bifiltan | saltan in thaz her uuari erhangen* (Tat 312,9f. = Siev. 199,13: Mt 27,26) Des Weiteren schließt sich ebenfalls nach dem Matthäusevangelium die

Verspottung durch die Soldaten (Mt 27,27-31a) an, die Jesus einen Purpurmantel und eine Dornenkrone aufsetzen.

An der Erzählung von der Verspottung Jesu zeigt sich beispielhaft, dass im *Tatian* sowohl alternativ-omittierend als auch additiv-ergänzend mit parallelen Versionen verfahren wird: So wird die Verspottung nach dem Johannesevangelium (vgl. Joh 19,1-3) im Kap. 167 ausgelassen, da sie eine große Ähnlichkeit mit der Version des Matthäusevangeliums hat. Das stattdessen eingefügte Sondergut nach dem Lukasevangelium (vgl. Lk 23,4-12), das von der Verspottung durch Herodes erzählt, bietet dagegen mit Herodes als Protagonisten dieser Erzählung einen anderen Aspekt. Dazu kommt, dass das Gewand, das Herodes Jesus anlegen lässt, weiß und nicht purpurfarben ist: & *Inlusit indutum ueste alba / Inti bismarota giuuatitan mit uuizzu giuuatu* (Tat 307,31-309,1 = Siev. 196,7).

Durch die Verbindungen der unterschiedlichen Evangelien kommt allerdings die sogenannte *Ecce homo*-Szene nach Joh 19,4, in der Pilatus den gegeißelten und gedemütigten Jesus den Menschen vor dem Prätorium vorführt, im *Tatian* so nicht zur Geltung. Nach dem Johannesevangelium stellt Jesus durch die Verspottung der Soldaten ein Zerrbild eines Königs dar, da er einerseits einen Purpurmantel als Signum der Königswürde und andererseits eine Dornenkrone, eine Parodie einer Krone, trägt. Zudem ist Jesus durch die Geißelung in einem bedauernswerten körperlichen Zustand. Daher folgert Pilatus, dass im Anblick Jesu seine Unschuld für die Menge erkennbar sei.

Diese Logik ist im *Tatian* kaum mehr erhalten, denn dort wird Jesus im Anschluss an die Verspottungen durch Herodes vor das Volk geführt (Tat 308,6-17 = Siev. 197,1-3) ohne jedoch in einem erkennbar ähnlich erbärmlichen Zustand wie nach den Versionen der anderen Evangelien zu sein. Es ließe sich daher denken, dass im *Tatian* hier das weiße Kleid mitzudenken ist, wenn Pilatus auf die Unschuld Jesu pocht:

**E**cce adduco uobis eum foras  
ut cognoscatis quia in eo  
nullam causam inuenio ex his  
in quibus eum accusatis  
sed neque herodes.

ih leitu inan íu uz  
thaz ir forstantet thaz ih in imo  
nifand niheininga sahha fon then  
In thendir inan ruoget  
noh herodes.

15

(Tat 308,13-17 = Siev. 197,2).



Die Logik der Pilatusworte wäre dann, dass die Menschen entsprechend dem weißen Kleid als Symbol der Unschuld auch die Unschuld Jesu selbst erkennen sollen.

Im Kap. 169, in der die Verspottung Jesu nach dem Matthäusevangelium erzählt wird, folgt im Anschluss daran der Bericht über den Gang nach Golgotha (Mt 27,31-32), ergänzt durch Sondergut aus dem Lukasevangelium (Lk 23,27-31), in welchem Jesus den begleitenden Frauen gebietet, nicht um ihn, sondern um sich selbst und ihre Kinder zu weinen.

Das Kap. 170 beinhaltet die Kreuzigung Jesu:<sup>326</sup> Wiederum führt der Text nach Matthäus ‚Regie‘, während die anderen drei Evangelien ergänzend in diesen Rahmen eingefügt werden. Aus Johannes werden vor allem Begleitumstände eingefügt, die die synoptischen Evangelien nicht oder weniger ausführlich aufweisen, so etwa die Verteilung der Kleider Jesu durch Los (Joh 19,23-24), die Szene mit Maria, der Mutter Jesu, und dem Lieblingsjünger unter dem Kreuz (Joh 19,25-27) sowie die Zerschlagung der Beine und der Stich mit der Lanze in die Seite Jesu (Joh 19,31-34 u. 36-37).

In Kap. 171 erfolgt die Grablegung Jesu, die gemäß der Überlieferung aller vier Evangelien von Josef von Arimathäa veranlasst wird. Nach dem Johannesevangelium (Joh 19,39) wird im *Tatian* zudem bei der Grablegung Nikodemus erwähnt, der Pharisäer, der Jesus heimlich besuchte.

Vor den Auferstehungsberichten wird im Kap. 172 Sondergut aus dem Matthäusevangelium (Mt 27,62-66) eingefügt: Da die Hohenpriester fürchten, die von Jesus angekündigte Auferstehung könne durch Stehlen des Leichnams auf betrügerische Weise vorgetäuscht werden, verlangen sie von Pilatus eine Bewachung des Grabes.

In den folgenden Kapiteln werden nun bis zum Ende des *Tatian* die Auferstehungsberichte wiedergegeben. Bis auf die Merkmale Vorfinden des leeren Grabes, Begegnung mit Engel und Erscheinungen Christi gibt es viele Varianten unter den vier Evangelien. Aus den synoptischen Evangelien wird im *Tatian* in Kap. 173 die Szene der Frauen am Ostermorgen, die – nach Markus und Lukas – mit Salben unterwegs zum Grab sind, übernommen, aus dem Matthäusevangelium das Wegwälzen des schweren Grabsteins, das mit Hilfe eines Engels geschieht und von Erdbeben begleitet ist (Mt 28,2-6). In diesem Abschnitt finden auch die Wächter, die den Betrug verhindern sollen, nochmals Erwähnung: Regungslos vor Erschrecken sinken sie zu Boden. Die Verkündigung der Auferstehungsbotschaft an die Frauen durch den Engel

---

<sup>326</sup> Vgl. hierzu auch die Einzelanalyse zu Kap. 170, S. XX-XX.

erfolgt im *Tatian* nach der Version des Lukasevangeliums (Lk 24,4-7). Dort sitzen zwei Männer im Grab, und nicht nur einer wie im Markusevangelium, und erklären den Frauen die Ereignisse. Aus Matthäus wird der Auftrag an die Frauen, dies den Jüngern weiterzusagen (Mt 28,7), ergänzt. Danach wird ein Abschnitt aus dem Johannesevangelium (Joh 20,2-10) eingefügt: Maria aus Magdala kehrt vom leeren Grab zurück und berichtet den Jüngern, woraufhin Petrus und der „Jünger, den Jesus liebte,“ in einem Wettlauf zum Grab eilen, und sich davon überzeugen, dass es leer ist. Die Jünger kehren um, während Maria vor dem Grab steht.<sup>327</sup> In der folgenden Szene des Johannesevangeliums kommt es zur Begegnung Marias mit Jesus, von dem sie zunächst glaubt, dass er der Gärtner sei (Joh 20,11-18). Diese Erzählung wird abgeändert im *Tatian* übernommen. Ähnlich wie bereits in der Szene mit den drei Frauen am Grab kommt es zu einer Begegnung von Maria mit zwei Männern, die im Grab sitzen und sie ansprechen. Im *Tatian* wird der entsprechende Vers Joh 20,12 weggelassen, stattdessen wird Maria direkt von Jesus angesprochen.<sup>328</sup>

Nach dieser Episode aus dem Johannesevangelium folgt der Erzählverlauf im *Tatian* in Kap. 174 wieder dem Matthäusevangelium. Die Grabwächter gehen in die Stadt zurück und berichten vor dem Hohen Rat das Geschehene. Diese werden daraufhin bestochen, um zu verkünden, dass der Leichnam Jesu gestohlen worden sei. Damit enden im *Tatian* die Ereignisse am Grab, und es folgen weitere Erzählungen von Erscheinungen. Nach Joh 20,18 geht Maria von Magdala zurück zu den Jüngern und berichtet, dass sie den Herrn gesehen hat. An diese Stelle wird ein Abschnitt aus dem Matthäusevangelium (Mt 28,9-11) eingefügt. Dieser Abschnitt gehört eigentlich noch zur Szene der Frauen am Grab und berichtet von der Erscheinung Jesu im Anschluss an die Botschaft des Engels. Während also Jesus im Matthäusevangelium den Frauen erscheint, geschieht dieses Ereignis im *Tatian* durch die vorhergehende Einfügung des Verses Joh 20,18 (*discipulis / iungoron*: Tat 328,22 = Siev. 223,1) im Kreis der Jünger. Dazu wird der Text entsprechend abgeändert, indem das Personalpronomen für die Frauen (*illae*: Mt 28,9) ins Maskulinum gesetzt wird (*illi / sio*: Tat 328,28 = 223,2):<sup>329</sup>

Et ecce ihesus

Inti senu tho ther heilant

25

<sup>327</sup> Im *Tatian* wird dieser Übergang aus dem Johannesevangelium unverändert übernommen. Eigentlich fehlt die Erwähnung, dass Maria nochmals zum Grab zurückgekehrt ist.

<sup>328</sup> Die damit verbundenen Verständnisschwierigkeiten werden in der Einzelanalyse zu diesem Abschnitt, S. xx-xx, erläutert.

<sup>329</sup> Für das vorhergehende Personalpronomen *illis*, das im Matthäusevangelium ebenfalls die Frauen bezeichnet, bedarf es wegen der Formengleichheit beim Dativ im Maskulinum und Femininum keiner Veränderung.

occurrit illis dicens.	Ingegin quam In quædenti.	
hau&e.	heile uüeset.	
illi autem accesserunt	sio giengun tho zuo.	
& tenerunt pedes eius.	Inti habetun sine fuozi	
& adorauerunt.	Inti betotun.	30
	(Tat 328,25-30 = Siev. 223,2).	

Im Folgenden wird ebenso der Auftrag Jesu an die Frauen, die Auferstehungsbotschaft weiterzutragen, entsprechend in einen neuen Kontext gesetzt. Im *Tatian* sind es nun die Jünger, die die Botschaft von der Auferstehung Jesu verbreiten:

Quae cum abissent	mittiu sio tho thanagiengun
nuntiauerunt hæc omnia	sagetun thisiu alliu
illis undecim	then einliuin
	(Tat 329,5-8 = Siev. 223,4).

Dabei entsteht die Situation, dass offensichtlich die Jünger (*discipulis / iunguron*: Tat 328,22 = Siev. 223,1), die an dieser Stelle immer noch als Subjekt des Satzes zu verstehen sind, nicht identisch sind mit den Aposteln, berichten doch diese den verbliebenen elf Aposteln (*illis undecim / then einliuin*: Tat 329,7 = Siev. 223,4), dass sie den Auferstandenen gesehen haben.

Diese Trennung von Jüngern und Aposteln, die im *Tatian* auch während der Aussendungsrede (Kap. 44) anzutreffen ist, soll wohl ermöglichen, die verschiedenen Erscheinungsberichte als getrennte Ereignisse zu verstehen, sodass sie nacheinander wiedergegeben werden können. Dies zeigt sich auch im folgenden Kap. 176, das nach dem Lukasevangelium (Lk 24,13-35) von den Emmausjüngern erzählt, die sich auf den Weg von Jerusalem nach Emmaus begeben und auf Jesus treffen, ihn aber zuerst nicht erkennen. Diese werden durch eine Einfügung aus Markus (Mk 16,12) vor die Erzählung aus Lukas als „zweien von ihnen“ (*ex eis duobus / zúueín fon then*: Tat 329,20 = Siev. 224,1) bezeichnet und zu den Jüngern gerechnet.

Die Emmausjünger kehren, nachdem sie Jesus beim Brotbrechen wiedererkannt haben, zurück nach Jerusalem und berichten den anderen Aposteln. Man glaubt jedoch auch diesen nicht. Diese Reaktion ist eine Einfügung aus dem Markusevangelium (Mk 16,13) und bereitet die folgende Erscheinung Jesu in Kap. 177 nun vor dem ganzen Kreis der Apostel – außer Thomas – in Jerusalem vor. Jesus zeigt sich den Jüngern in seiner ganzen Leibhaftigkeit: Dafür wird zum einen aus Lukas berichtet (Lk 24,36-49), dass er die Jünger auffordert, ihn anzufassen, damit sie glauben, dass er kein Geist sei.

Zudem isst er mit ihnen. Mit dieser Stelle verwoben werden Teile aus dem Johannesevangelium (Joh 20,19-23), in denen Jesus ebenfalls den Jüngern in Jerusalem erscheint und ihnen seine Wundmale zeigt. Darauf erteilt Jesus den Jüngern den Auftrag zur Verkündigung. Abschließend wird nach dem Johannesevangelium (Joh 20,24-29) die Episode des ungläubigen Thomas eingefügt, der seine Hand in die Seitenwunde legen darf, um glauben zu können, dass Jesus wahrhaftig auferstanden ist. Dieses Kapitel schließt mit dem Epilog aus dem Johannesevangelium (Joh 20,30.31),<sup>330</sup> der von der Unvollständigkeit der Aufzeichnungen der Taten Jesu berichtet und das Ziel des Buches, die Verkündigung des Gottessohnes in Jesus Christus, angibt.

In den Kapiteln 179 und 180 folgt unverändert ein weiterer Auferstehungsbericht aus dem Johannesevangelium (Joh 21,1-24), der von der Begegnung Jesu mit einigen Jüngern am „See von Tiberias“ berichtet und in dessen Mittelpunkt die Beauftragung des Petrus steht. Am Ende dieses Kapitels wird nach Joh 21,24f. eine weitere Autorbemerkung, die sogenannte Schlussbemerkung des Herausgebers, eingefügt, die eine Identität zwischen Lieblingsjünger und Autor des Johannesevangeliums herzustellen versucht.

Im Kap. 181 endet der *Tatian* mit dem Bericht über die Himmelfahrt Jesu, die nur das Lukasevangelium (Lk 24,50-53) berichtet. Zuvor werden aus Matthäus die Abschiedsworte Jesu mit der Beauftragung der Jünger zur Weitergabe des Glaubens eingefügt (Mt 28,16-20; ergänzt durch Mk und Lk), sodass eine große Schlusszene entsteht.

In diesem letzten Kapitel, das in additiver Weise die Beauftragung der Jünger nach Matthäus und Markus mit dem Himmelfahrtseignis nach Lukas verbindet, bleiben jedoch die unterschiedlichen Ortsbezüge nebeneinander stehen. So ereignet sich die Beauftragung der Jünger nach Mt 28,16 auf einem Berg in Galiläa (*In galileam In montem / In galileam In then berg*: Tat 340,24 = Siev. 241,1), während die Auferstehung nach Lk 24,50 bei Betanien unweit Jerusalems stattfindet (*foras | In b&haniam / úz | In b&haniam*: Tat 342,1f. = Siev. 244,2). Im Gegensatz zu anderen Beispielen im *Tatian*, die eine sehr sorgfältige Behandlung der verschiedenen Ortsangaben erkennen lassen, zeigt sich dies hier so nicht.

---

<sup>330</sup> Vgl. auch die Einzelanalyse zu Prolog und Epilog, S. xx.

### *Formen der Harmonisierung im Tatian: Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse*

Die Auswertung der Verwendung der einzelnen Evangelien im *Tatian* ergab zunächst, dass in dieser Evangelienharmonie Mehrfachüberlieferungen vermieden werden. Die große Anzahl derjenigen Textstellen, die aus der Verbindung mehrerer Evangelien bestehen, ließ zudem Vermutungen über den Grad der Harmonisierung des *Tatian* zu, werden doch bei dieser Art der Textverknüpfung die unterschiedlichen Überlieferungen der Einzelevangelien zu einem Gesamttext verwoben. Diese ersten Beobachtungen lassen sich nun nach der Gesamtlektüre des Textes wie folgt präzisieren:

Die Evangelienharmonie *Tatian* erweist sich als ein in seiner Gesamtstruktur bis hin in Einzelaspekte komplexes und durchdachtes Werk. Die Harmonie versucht in besonderer Weise eine schlüssige Entwicklung der Jesusgeschichte zu bieten, indem zunächst nur die erfolgreiche Wirkung Jesu bei den Menschen durch seine Taten und Worte gezeigt wird. So bilden die Kapitel 16-43, die das erste öffentliche Auftreten Jesu bis zum Abschluss der Bergpredigt umfassen, eine große Exposition. Beispielhaft hierfür steht die verkürzte Wiedergabe der Erzählung nach Lk 4,16-21 von dem Auftritt Jesu in seiner Heimat in Kap. 18, die dadurch die Möglichkeit bietet, dass Jesus eine Eröffnungsrede hält, in der er sich als den in den Schriften der Bibel verkündeten Messias vorstellt, ohne Widerspruch zu erregen.

Der Konflikt hingegen, der in allen Evangelien von Anfang an im Raum steht, nimmt im *Tatian* nur sehr langsam Gestalt an. Dies verdeutlicht sich in den Kapiteln 44-69, indem nach der großen Verkündigung Jesu in der Bergpredigt (Kapitel 22-43) die Aussendungsrede in Kap. 44 eingefügt wird, in der erstmals auch auf die kommende Mühsal, die die Jesusnachfolge bedeutet, hingewiesen wird. In den folgenden Kapiteln werden zudem erste Konflikte sichtbar. Dennoch wird in Kap. 69 ein Tötungsbeschluss seitens der Pharisäer, wie ihn das Matthäusevangelium an dieser Stelle bereits bietet (vgl. Mt 12,14), nicht übernommen und stattdessen eine wesentlich offenere Variante aus dem Lukasevangelium (Lk 6,11) eingefügt. Die Schlussverse des Kap. 69, die einen Abschnitt aus dem Propheten Jesaja zum Gottesknecht überliefern, bilden aufgrund einer vorhergehenden Umstellung an dieser Stelle eine merkliche Zäsur. Wie die Stimme Gottes in der Taufe in Kap. 14 bestätigen diese Verse die Gottessohnschaft Jesu, jedoch nun vor dem Hintergrund des sich anbahnenden Konflikts.

Nach der Unterbrechung des Erzählverlaufs durch die große Gleichnisrede in den Kapiteln 70-77 folgt mit dem Kap. 78 ein erneutes Auftreten Jesu in der Synagoge von Nazaret. Im Unterschied zu Kap. 18 kommt es nun zum offenen Konflikt mit den

Einwohnern Nazarets. Dieses Ereignis eröffnet einen Reigen weiterer Auseinandersetzungen um Jesus, die im Folgenden stets von der Ambivalenz der Annahme und Ablehnung geprägt sind.

Dass die Zuspitzung des Konflikts, der zum Tode Jesu führt, im *Tatian* einer bewussten Konzeption folgt, zeigt sich schließlich in der Gestaltung des Jerusalemaufenthalts ab dem Kap. 116. Während im *Tatian* in Kap. 69 ein Tötungsbeschluss noch zurückgehalten wird und auch in Kap. 88 eher eine allgemein formulierte Tötungsabsicht berichtet wird, wird aus dem Johannesevangelium (Joh 11,53) in Kap. 135 ein konkreter Tötungsbeschluss im Hohen Rat eingefügt.

Dieser Beschluss zeigt sich als eindeutige Zuspitzung des Konflikts mit seinem dramatischen Ausgang. Für die vorausgehende Retardierung im Geschehensablauf – so gibt es zwar Versuche, Jesus zu ergreifen, aber sie werden nicht umgesetzt – bietet der *Tatian* Strukturierungen, die einen kausalen Zusammenhang ermöglichen: Durch die bewusste Akzentuierung unterschiedlichen Gruppen – Jüngerkreis, Anhänger Jesu, Gegner Jesu im Volk und in der religiösen Oberschicht – begegnet in der Abfolge der Kapitel 123 und 124 das Argument der „Menge“, die die Pharisäer zunächst zögern lassen.

Der Gestaltung einer plausiblen Konfliktentwicklung entspricht im *Tatian* die Beachtung der Parameter von Zeit und Raum. Dies ist insofern nötig, da die synoptischen Evangelien gegenüber dem Johannesevangelium ein unterschiedliches Wegekonzept aufweisen. Bei der Integration insbesondere des Johannesevangeliums in den Erzählverlauf des Matthäusevangeliums zeigt sich, dass bis auf wenige Ausnahmen auf die Kohärenz von zeitlichen wie räumlichen Abfolgen geachtet wird, etwa entlang der Übergänge der Kapitel 86 und 87 sowie 88 und 89, an denen der Aufenthalt Jesu in Jerusalem nach dem Johannesevangelium mit dem in Galiläa nach den synoptischen Evangelien kollidiert. Ebenso zeigt sich die besondere Beachtung der Chronologie auch in der Übernahme und Fortführung eines Tageschemas während des Jerusalemaufenthalts in den Kapiteln 118 bis 128. In den Kapiteln 163-165, die die Verhöre vor Hannas nach dem Johannesevangelium sowie vor Kajaphas nach den synoptischen Evangelien erzählen, werden Zeitangaben zur Verknüpfung dieser unterschiedlichen Überlieferungen so verwendet, sodass sie sich als nacheinander geschehende Ereignisse verstehen lassen.

Die Vermeidung von Widersprüchen, die durch den Verzicht divergierender Mehrfachüberlieferung sowie durch die Verbindung unterschiedlicher Versionen zu einem Text erreicht wird, zeigt sich auch in der Bahndlung der Namen. So werden

beispielsweise die unterschiedlichen Genealogien der Evangelien nach Matthäus und Lukas im Kap. 5 so gekürzt, dass sie sich jeweils ergänzen und nicht mehr widersprechen. Eine weitere Auffälligkeit findet sich auch in der Behandlung des Zöllners Matthäus bzw. Levi in den Kapiteln 20 und 56, dessen unterschiedliche Namensüberlieferung nicht zum Wegfall eines Namens führt, sondern zur Aufteilung in zwei Figuren.

#### 4.6. Einzelanalysen ausgewählter Kapitel

Eine besondere Qualität der Harmonisierung zeigt sich in der Schaffung thematisch äußerst kongruenter Einheiten, indem Einzelepisoden aus den jeweiligen Evangelien verbunden werden. Die bereits im Zusammenhang mit der Darstellung des Gesamterzählverlaufs erörterten Aspekte wie Beachtung einer chronologischen Erzählweise, Gestaltung des Konflikts sowie einzelner Motive zeigen eine durchweg differenzierte Textbehandlung. In der Darstellung einzelner exemplarischer Kapitel soll diese Harmonisierungstechnik im *Tatian* vertieft erläutert werden.

Zunächst geschieht dies entlang von Kapitelsequenzen, die thematisch aufeinander bezogen sind. Dies sind im einzelnen die Kapitel 18 u. 78 (Jesus in der Synagoge), Kapitel 14, 91 u. 170 (Offenbarung der Gottessohnschaft) sowie Prolog, Kapitel 1, 178 und 180 (Poetologisches, Prolog und Epilog). Hierbei zeigt sich, dass die Auswahl und Konzeption in einem Ausschnitt stets auch im Hinblick auf den Gesamttext geschieht.

Im Anschluss an diesen Teil werden weitere Kapitel analysiert, die besonders eindrückliche Beispiele für harmonisierte Texte im *Tatian* darstellen. Hierbei können jeweils einzelne Aspekte benannt werden, die in den Analysen im Mittelpunkt stehen: Im Zusammenhang mit dem Prolog des Johannesevangeliums in Kap. 1 ist dies das Zeitverständnis im *Tatian*, anhand der Gestaltung des Johannes in den Kapiteln 13 und 78 die Akzentuierung der Historizität dieser Figur, in der Harmonisierung der Verleugnung durch Petrus in den Kapiteln 162 und 163 die erzählerische Gestaltung sowie in der Kreuzigung in Kap. 170 die Bedeutsamkeit der Worte Jesu.

Wie in der Beschreibung des Kap. 181 zur Himmelfahrt Jesu bereits angeklungen, erreichen nicht alle Teile des *Tatian* vom Standpunkt der Harmonie betrachtet ein gelungenes Ergebnis. Die Form der Harmonie, nur vorhandenes Textmaterial zu verwenden und keine neuverfassten Texte hinzuzufügen, setzt dieser Gattung stets enge

Grenzen. Dass dies zu Problemen in der Folgerichtigkeit von Texten führen kann, verdeutlicht abschließend die Darstellung von Kap. 173, das von der Begegnung der Maria Magdalena mit dem Auferstandenen erzählt.

Als Hilfsmittel für diesen Untersuchungsteil finden sich im Anhang Synopsen, die die jeweiligen Abschnitte der Evangelien, die als Quelle für ein Kapitel verwendet werden, in getrennten Spalten wiedergeben.<sup>331</sup> Durch Unterstreichungen ist der Textverlauf, wie er im *Tatian* zu finden ist, kenntlich gemacht. Dadurch wird ersichtlich, welche Stellen ausgewählt und welche möglichen Alternativen nicht ergriffen werden. Der Evangelientext kann für die Synopsen nur in der lateinischen Fassung wiedergegeben werden, da die althochdeutsche Übersetzung im Cod. Sang. 56 nur die Auswahl des *Tatian* berücksichtigt. Jedoch ist auch der Rückgriff auf den lateinischen Text natürlich ein hypothetisches Verfahren: Den einen verbindlichen Bibeltext gab es – trotz aller Bemühungen – in der Geschichte der christlichen Kirche nie. Welcher Text dem Autor oder Bearbeiter des *Tatian* zur Verfügung gestanden hat, ist völlig ungewiss. Insofern ist der Rückgriff auf den lateinischen Text der Nestle-Aland-Ausgabe, der sich sowohl am griechischen Text orientiert und im Apparat die hiervon abweichenden Traditionen der *Vulgata* berücksichtigt, zweckmäßig. In den Synopsen sind jene Passagen, die dem *Tatian* entsprechen, unterstrichen; sofern erforderlich sind differierende Lesarten ergänzt und kursiviert. Alle Unterschiede im lateinischen Tatiantext des Cod. Sang. 56 gegenüber der Ausgabe von Nestle-Aland, die sich nicht über den Apparat erschließen, sind fett markiert und mit einer erklärenden Fußnote versehen. Diese meist geringen Unterschiede sind – mit aller Vorsicht angesichts der komplizierten Überlieferungslage – als Eingriffe in die Textsubstanz der Evangelien im Zusammenhang mit der Harmonisierung zu verstehen.<sup>332</sup>

#### 4.6.1. Gestaltung des zentralen Konflikts: Jesus in der Synagoge von Nazaret (Kapitel 18 u. 78)

Alle drei synoptischen Evangelien überliefern die Erzählung, wie Jesus in seiner Heimatstadt Nazaret die Synagoge besucht und es dort zum Eklat kommt: In seiner

---

<sup>331</sup> S. u. S. XX-XX.

<sup>332</sup> In der Praxis zeigte sich sehr schnell, dass dies eine tragfähige Arbeitsmethode ist. Die Unterschiede im *Tatian* weisen häufig sehr typische Merkmale auf, die weniger auf textkritische Probleme verweisen als auf Gestaltungsprobleme in der Harmonisierung divergierender Textabschnitte. Hierzu zählen beispielsweise Tempus- oder Kasusangleichungen.



Heimat gilt der Prophet nichts. Im Lukasevangelium findet sich diese Episode am Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu (Lk 4,16-30). Danach liest Jesus eine Stelle aus dem Propheten Jesaja vor, die das Kommen und Wirken des Gesandten Gottes ankündigt, nämlich den Armen das Evangelium zu verkünden und Blinden das Sehvermögen wieder zuteil werden zu lassen. Als Jesus diese Stelle auf sich bezieht und erklärt, dass sich dieses Schriftwort erfüllt habe, erregt er den Unmut der Nazarener.

Im Matthäusevangelium (Mt 13,53-58) – und in ähnlicher Weise im Markusevangelium (Mk 6,1-6) – fehlt das Erfüllungszitat aus dem Propheten Jesaja. Zu Beginn der Erzählung wird lediglich sehr kurz berichtet, dass Jesus in der Synagoge lehrt und dadurch Streit hervorruft. Die Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Einwohnern von Nazaret ist das Zentrum der Erzählung nach der Matthäusversion, entsprechend findet sich die Episode bei Matthäus im Gliederungsabschnitt „Wanderungen in Galiläa“, der geprägt ist von Auseinandersetzungen.

Diese unterschiedlichen Akzentuierungen der Erzählungen im Lukasevangelium und im Matthäusevangelium werden im *Tatian* genutzt, um die Begebenheit an zwei verschiedenen Stellen zu verwenden.

Im Kap. 18 wird – analog zum Lukasevangelium – das Auftreten Jesu in der Synagoge am Anfang seines öffentlichen Wirkens wiedergegeben. Im *Tatian* wird jedoch der lukanische Bericht verkürzt erzählt und zwar lediglich bis zur Auslegung der Jesajaverse durch Jesus, ohne die Benennung des Konflikts. Abgeschlossen wird diese Episode mit einem eigens hierfür geschaffenen Vers aus Versteilen von Matthäus und Markus (Mt 4,17 und Mk 1,15), die in ihrem Ursprungskontext in einen anderen Zusammenhang gehören und dort den Beginn der Lehrtätigkeit Jesu angeben.<sup>333</sup>

<b>E</b> xinde coepit ihesus	Fón danan bigonda thér heilant	
predicare & dicere.,	predigon inti quedan	
Quoniam impl&um est tempus	uuanta gifullit ist zít.	
poenitentiam agite & credite	tuot riuuva inti giloub&	10
in euangelio. Mt Adpropinquauit enim	themo euangelio. nahit sih nú	
regnum caelorum.,	himilo ríhhi.,	
	(Tat 54,7-12 = Siev. 18,5).	

Dieser neu zusammengesetzte Vers schließt das Geschehen ab, indem es den Auftritt Jesu in der Synagoge als Beginn der öffentlichen Lehrtätigkeit markiert (*Exinde coepit*

<sup>333</sup> Mt 4,17 beendet den Abschnitt Mt 4,12-17, der den Ortswechsel Jesu vom Jordan nach Galiläa angibt, nachdem Johannes gefangengenommen wurde. Dieser Vers fehlt im *Tatian* im Kap. 21, in der die übrigen Verse (Mt 4,12-16) wiedergegeben werden. Mk 1,15 ist eine Parallele zu Mt 4,17.

*ihesus* | *predicare* / *Fón danan bigonda thér heilant* | *predigon*: Z. 7f.). Zugleich werden Erfüllungsgedanke (*Quoniam impl&um est tempus* / *uanta gifullit ist zít*: Z. 9) und die Verkündigung des Evangeliums (*credite* | *in euangelio* / *giloub&* | *themo euangelio*: Z. 10f.) nochmals akzentuiert.

Die im Lukasevangelium sich darbietende Spannung zwischen Erfüllungszitat und ablehnender Haltung der Einwohner Nazarets wird im *Tatian* an dieser Stelle also völlig beiseite gelassen. Der Auftritt Jesu in der Synagoge wird vielmehr zu einer feierlichen Eröffnung des öffentlichen Wirkens Jesu umgestaltet. Am Anfang des Wirkens Jesu gibt es noch keine Misstöne.

Die zweite Version der Synagogenepisode findet sich im *Tatian* im Kap. 78, das zu Beginn des achten Gliederungsabschnitts „Wanderungen in Galiläa“ steht. Damit folgt der *Tatian* der Ordnung des Matthäusevangeliums. Auch die Textauswahl dieser zweiten Synagogenepisode basiert zunächst weitgehend auf Matthäus (Mt 13,53-57): Nach der kurzen Umstandsschilderung – Jesus lehrt in der Synagoge von Nazaret – stellen die Einwohner Nazarets sehr schnell die Frage nach der Legitimation für das Tun Jesu, erkennen sie doch in ihm den Sohn Josefs wieder (Tat 113,32-114,12 = Siev. 78,2f.).

In den darauf folgenden Versen werden im *Tatian* Teile aus allen drei synoptischen Evangelien verwendet, auch die in Kap. 18 ausgelassenen Verse aus dem Lukasevangelium: So wird aus Lukas eine Gegenrede Jesu eingefügt (Tat 114,14-20 = Siev. 78,4f.: Lk 4,23f.), die ein Gleichnis enthält: Der Arzt, von dem berichtet wird, dass er in einer anderen Stadt heilen konnte, wird aufgefordert, dies doch auch in seiner Heimat zu tun. Diese Rede Jesu aus dem Lukasevangelium wird unterbrochen durch Verse aus Matthäus und Markus. Sie berichten, warum Jesus bis auf wenige Ausnahmen keine Heilungswunder vollbringt: Es fehlt an Glauben (*propter incredulitatem illorum* / *thuruh iro ungiloubon*: Tat 114,22 = Siev. 78,6: Mt 13,58), worüber sich Jesus wundert (& *mirabatur* | *propter incredulitatem eorum* / *Inti uuntarota her* | *thuruh iro ungiloubon*: Tat 114,24f. = Siev. 78,6: Mk 6,6). Der Einschub aus Matthäus und Markus erläutert die Gleichnisrede Jesu, die Mitteilung innerer Bewegung leitet hingegen wieder zur Rede Jesu aus dem Lukasevangelium über (Tat 114,26-115,6 = Siev. 78,7f.: Lk 4,25ff.): Im Propheten Elias findet Jesus eine Parallele für den Unglauben der eigenen Angehörigen, blieb doch auch Elias bei seinem eigenen Volk Israel ungehört, sodass er einer Witwe aus einem fremden Volk beistand und einen Syrer, und eben nicht einen Angehörigen des Volkes Israel, von Lepra heilte.

Während bei Lukas der Unglaube der Einwohner Nazarets sich nur thematisch in der Rede Jesu durch den Verweis auf Elias erschließt, wird er bei Matthäus und Markus auf der Ebene des auktorialen Erzählers direkt angesprochen. Insgesamt entsteht dadurch ein Textensemble, in dem nicht nur die jeweils längste Figurenrede (Lk) der überlieferten Varianten übernommen wurde, sondern zugleich durch Einschübe auktorialer Erzählweisen (Mt, Mk) diese auch weitergehend kommentiert und erläutert wird.

Der Schluss von Kap. 78 wird nach Versen aus dem Lukasevangelium (Lk 4,28-30) gebildet, da dieses Evangelium als einziges berichtet, dass die Einwohner Nazarets Jesus aus der Stadt hinauswerfen und versuchen, ihn einen Abhang hinunterzustürzen. Diesem kann sich Jesus aber auf nicht näher erklärte Weise entziehen.

Versucht man nun, nochmals die Aufteilung der Elemente aus dem Lukasevangelium über die zwei Tatiankapitel nachzuvollziehen, so ergibt sich ein weiterer interessanter Befund: Bei Lukas eröffnet – wie bereits beschrieben – die Episode vom Auftreten Jesu in seiner Heimatstadt das öffentliche Wirken Jesu nach der Kindheitsgeschichte, der Taufe sowie der Versuchung. Der Vergleich Jesu mit dem Arzt, der in einer anderen Stadt, nämlich Kafarnaum, Heilungen vollbracht habe (vgl. Lk 4,23), ist als Bezug auf Jesu eigene Taten in der Stadt am See Genesaret zu lesen. Dafür fehlt aber im Kontext des Lukasevangeliums zu diesem Zeitpunkt der Zusammenhang, denn über Krankenheilungen durch Jesus weiß der Leser bislang noch nichts, dies erfolgt bei Lukas erst im darauffolgenden Abschnitt (vgl. Lk 4,31-37). Diese für die Evangelien nicht untypische Antizipation von Ereignissen wird im *Tatian* zugunsten einer strengen chronologischen Ordnung aufgelöst: So erscheint nun der Vergleich Jesu mit dem Arzt erst im Kap. 78, nachdem Jesus eine Reihe von Wundern in Kafarnaum vollbracht hat.

#### *4.6.2. Offenbarung der Gottessohnschaft: Taufe, Verklärung und Kreuzigung (Kapitel 14, 91 u. 170)*

Im Mittelpunkt der Evangelien steht die Verkündigung, dass Jesus von Nazaret der von Gott gesandte Messias sei. Diese Perspektivierung, die von der nachösterlichen Auferstehungserfahrung herrührt, führte zur spezifischen Gattung der Evangelien, die insofern nicht als historisch-biographische Texte zu verstehen sind. In der Art des Erzählens findet sich in den einzelnen Evangelien eine eigene theologische Entfaltung.

In den synoptischen Evangelien lassen sich drei zentrale Stellen ausmachen, die die Verkündigung des Messias als Gottessohn erzählen: Bei der Taufe sowie der Verklärung Jesu ertönt jeweils eine Himmelsstimme, die die Sohnschaft offenbart. Anders beim Kreuzestod Jesu: Nicht mehr die übernatürliche Stimme, sondern ein ungläubiger römischer Hauptmann bekennt stellvertretend für alle Menschen die Gottessohnschaft. In allen drei synoptischen Evangelien werden diese Stellen ähnlich und doch mit Nuancen erzählt, aus denen der *Tatian* in eigenständiger Weise auswählt. In allen vier Evangelien steht die Taufe am Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu: Während Johannes am Jordan tauft und das Volk zur Umkehr aufruft, kommt Jesus zu ihm, um sich ebenfalls taufen zu lassen.

Im *Tatian* (Kap. 14) wird das Geschehen zunächst nach dem Matthäusevangelium (Mt 3,13) eingeleitet. Dieser Vers gibt nicht nur – wie im Markusevangelium – den Ortswechsel von Galiläa, der Heimat Jesu, zum Jordanfluss an, sondern auch den Grund der Reise in der Form eines Finalsatzes (*ut baptizar&ur / thaz her uuvrdi gitoufit*: Tat 48,18 = Siev. 14,1). Das Taufgeschehen wird also angekündigt und steht noch bevor, während bei Markus und Lukas die Taufe in den jeweiligen einleitenden Versen bereits geschieht.

An den einleitenden Vers aus dem Matthäusevangelium schließt sich die erste Ergänzung aus dem Lukasevangelium (Lk 3,23) an. Darin wird das Alter Jesu benannt sowie die Meinung der Menschen, die ihn für den Sohn Josefs halten:

Et ipse ihesus erat Incipiens  
quasi annorum triginta  
ut putabatur filius ioseph.

Inti ther selbo heilant uuas Inginnentj  
samosó thrízug Iaro  
só her biuuanit uuas iosebes sun  
(Tat 48,19-21 = Siev. 14,1).

Dieser Vers gehört im Lukasevangelium schon nicht mehr zur Taufe Jesu, sondern leitet nach dem Taufgeschehen zur Genealogie in der Version des Lukas (vgl. Lk 3,23-38) über. Im *Tatian* hingegen wird die Abstammung Jesu nach dem Matthäusevangelium vor der Geburt Jesu in Kap. 5 erzählt, ergänzt durch einige Verse der Genealogie des Lukasevangeliums. Bei Matthäus hat sie die Funktion, vor der Geburt Jesu auf die Davidsohnschaft hinzuweisen, ein Motiv, das nach der Auslegungstradition der jüdischen Bibel den Messias kennzeichnen soll. Bei Lukas hingegen leitet sie über vom Taufgeschehen, das Jesus als Gottessohn verkündet, zu seinem öffentlichen Wirken. Dabei ist nicht ganz klar, welche Aufgabe der Genealogie und insbesondere dem einleitenden Satz, dass Jesus für den Sohn Josefs gehalten wurde, zukommt. Dies kann

bedeuten, dass sich Lukas von der Annahme (*putabatur* im Sinne von „man glaubt, dass“), dass Jesus Sohn des Joseph sei, distanziert, oder aber, dass hier eine Art Adoption zum Ausdruck gebracht wird (*putabatur* im Sinne von „er wird gehalten für“), die allgemein anerkannt wird und der auch Lukas zustimmt. Im zweiten Fall wäre die Genealogie im Lukasevangelium, die bis zu Gott als Vater Adams führt, ein Hinweis, dass Jesus ganz Mensch ist, darin aber wie alle Menschen auch Gottes Sohn.<sup>334</sup>

Im *Tatian* steht nun dieser einleitende Satz zur Genealogie Jesu vor dem Taufgeschehen. Da die Genealogie selbst fehlt, steht die Aussage zur Sohnschaft Jesu wie eine These, die durch die sich anschließende Geschichte bestätigt oder zurückgewiesen werden soll.

Der Hinweis auf das Alter Jesu zu Beginn seines öffentlichen Wirkens (*Incipiens / Inginnentj*: Z. 19) ermöglicht an dieser Stelle wie auch im Lukasevangelium, von der Zeit der Kindheit und der Adoleszenz nun zum Erwachsenenalter überzuleiten, und den Zeitsprung in der Geschichte seit der letzten Erwähnung Jesu zu überbrücken. Die Lebenszahl 30 bezeichnet das beste Alter und entspricht einer gewissen Topik, so finden sich ähnliche Jahresangaben etwa im Alten Testament bei David.<sup>335</sup>

Nach dem Einschub aus dem Lukasevangelium schließen sich Verse aus Matthäus an (Mt 3,14-15), die keine Entsprechung in den anderen Evangelien besitzen: Jesus will sich taufen lassen, doch Johannes lehnt zunächst mit dem Hinweis ab, dass es sich umgekehrt verhalten müsse und er, Johannes, sich von Jesus taufen lassen müsse. Johannes lässt es aber dann doch geschehen.

Das Taufgeschehen wird nun zunächst mit einem Vers aus Lukas (Lk 3,21) eingeleitet: Es bietet die über Matthäus und Markus hinausgehende Zusatzinformation, dass mit Jesus das ganze Volk (*omnis populus / al thaz folc*: Tat 48,30 = Siev. 14,3) getauft wird und Jesus während seiner Taufe betet (*orante / b&ontemo*: Tat 48,31 = Siev. 14,4). Danach folgt wieder ein Versteil aus dem Matthäusevangelium (Mt 3,16), der die Herabkunft des Heiligen Geistes in Form einer Taube als Vision Jesu (*& uidit spiritum dei / Inti gisah gotes geist*: Tat 49,2 = Siev. 14,4) beschreibt.

Als Verdeutlichung der Visualität des Heiligen Geistes, der sich eigentlich der Sichtbarkeit des menschlichen Auges entzieht, wird der Vers aus Matthäus durch eine Umschreibung aus Lukas (Lk 3,22) ergänzt, nämlich dass der Heilige Geist leibhaftig (*corporali specie / lichamlichero gisiuni*: Tat 49,3 = Siev. 14,4) erscheint.

---

<sup>334</sup> Vgl. Bovon (wie Anm. 289), S. 190.

<sup>335</sup> Vgl. Bovon (wie Anm. 289), S. 189f. Biblische Parallelen neben David (2 Sam bzw. 2 Kön 5,4) auch Josef, der Sohn Isaaks (Gen 41,46).

Danach ertönt eine Himmelsstimme, die Jesus als Sohn benennt. Im *Tatian* wird dafür die Version nach Lukas verwendet, die wie bei Markus Jesus direkt anspricht:

Tu es filius meus dilectus In te	thû bist mîn liobo sun In thir
complacuit mihi,	gilîch&a mir,
	(Tat 49,6f. = Siev. 14,5).

Im Matthäusevangelium hingegen wird nicht Jesus angesprochen, sondern gleich einer Verkündigung (*Hic est filius meus*: Mt 3,17) über Jesus gesprochen. Bei Matthäus ist somit allein Jesus Empfänger einer Vision, während den bei der Taufe anwesenden Menschen eine Wortoffenbarung zuteil wird. Durch die Auswahl im *Tatian* nach Lukas jedoch ist die Wortoffenbarung textimmanent nur Jesus zugänglich.

Nach der Himmelsstimme enden die synoptischen Taufberichte. Im *Tatian* werden an dieser Stelle Teile aus dem Taufgeschehen nach dem Johannesevangelium hinzugefügt (Joh 1,32-34). Dort ist der taufende Johannes Zeuge für die Gottessohnschaft Jesu. Gott hatte ihm offenbart, dass derjenige, über den er den Geist Gottes herabsteigen sehen werde, der Sohn Gottes sei. Daher kann er nun Jesus als Gottessohn verkünden:

Et ego uidi & testimonium perhibui	Inti ih gisah Inti giuuiznessi sag&a
quia hic est filius dei,	thaz ther ist gotes sun.
	(Tat 49,19f. = Siev. 14,7).

Das Ereignis der Verkündigung der Gottessohnschaft bleibt also nicht dem im *Tatian* durch Einfügung aus Lukas beiwohnenden Volk vorenthalten. Durch die Vermittlung des Johannes sind die anwesenden Menschen in das Offenbarungsgeschehen hineingenommen. Allerdings kann Johannes nur über die Vision des Heiligen Geistes Jesu Gottessohnschaft bestätigen. Vom Zwiegespräch zwischen Vater und Sohn bleibt auch er ausgeschlossen.

In dieser Episode zeigt sich, dass die einzelnen Teile aus den Evangelien so gewählt werden, dass eine kunstvolle Komposition entsteht. Gegenüber den einzelnen Vorlagen entsteht eine deutlich komplexere Erzählung: Zunächst ereignet sich eine Vision Jesu und ein Zwiegespräch zwischen Gott Vater und Sohn. Neben der Wortoffenbarung wird die Sichtbarmachung des Heiligen Geistes besonders akzentuiert. Diese bekommt in der Erzählung durch die Ergänzung aus dem Johannesevangelium eine zusätzliche Verankerung: Nicht nur Jesus hat Teil an einer Vision, sondern auch Johannes. Dieser nimmt sein Sehen des Heiligen Geistes zum Anlass, die Gottessohnschaft Jesu zu verkünden. Empfänger dieser Botschaft ist das aus dem Lukasevangelium ergänzte Volk. Der anfangs aus dem Lukasevangelium eingefügte Vers, dass Jesus für den Sohn

Josephs gehalten wurde, wird durch die mehrfache Verkündigung der Gottessohnschaft in der Erzählung korrigiert.

In der Verklärung Jesu (Kap. 91) wird hingegen nur ein Teil der Jünger Zeuge einer Vision: Auf einem Berg verändert sich die Gestalt Jesu, während die Propheten Mose und Elias hinzutreten. Dabei ertönt wie bei der Taufe eine Himmelsstimme.

Im *Tatian* wird diese Stelle weitgehend nach dem Matthäusevangelium (Mt 17,1-9) wiedergegeben, mit einzelnen Ergänzungen aus dem Markus- und Lukasevangelium. Nach dem Matthäusevangelium (Mt 17,1) geht Jesus auf einen Berg und nimmt Petrus und die beiden Brüder Jakobus und Johannes mit sich. Aus dem Lukasevangelium (Lk 9,28 u. 29) wird ergänzend der Grund eingefügt, nämlich um zu beten (*ut orar& / thaz er betoti*: Tat 145,12 = Siev. 91,1). Dabei geschieht die sogenannte Verklärung, die mit einer Veränderung des Körpers Jesu einhergeht.

Das Lukasevangelium bietet in diesem Abschnitt an zwei Stellen die *factum est autem*-Formel zur Akzentuierung des Geschehens:<sup>336</sup> einmal zu Beginn der Episode (Lk 9,28) und einmal beim Eintreten der Transfiguration selbst (Lk 9,29). Im *Tatian* wird diese nur im zweiten Fall übernommen (& *factum est / inti uuard tho*: Tat 145,12 = Siev. 91,1: Lk 9,29). Dadurch wird auf die Besonderheit des Vorgangs aufmerksam gemacht.

Die aus dem Matthäusevangelium (Mt 17,2) übernommene Version zur Beschreibung der Verklärung bietet die ausführlichste und anschaulichste Beschreibung der Veränderungen an der Person Jesu: Danach leuchtet das Gesicht Jesu wie die Sonne (*resplenduit facies eius | sicut sol / scein sin annuzi | so sunna*: Tat 145,15f. = Siev. 91,1) und die Gewänder erscheinen weiß wie Schnee (*uestimenta autem eius | facta sunt alba sicut nix / sinu giuuatui | uurdun uuizu so sneo*: Tat 145,16f. = Siev. 91,1). Diese Beschreibung wird nur durch einen Zusatz des Markusevangeliums ergänzt (Mk 9,3), nämlich dass das Weiß der Gewänder von Menschenhand nicht erreicht werden könne:

splendentia candida nimis  
qualia fullo super terram  
non potest candida facere

drato uuizu inti scinaftiu  
sulichu so cesalari obar erdu  
nimag uuizu tuon  
(Tat 145,18-20 = Siev. 91,1).

---

<sup>336</sup> S. u. S. XX-XX.

Die Verbindung dieser beiden Beschreibungen nach Matthäus und Markus bietet damit eine umfassendere und ausführlichere Beschreibung der Transfiguration als die einzelnen Evangelien alleine.

Zur Verklärung Jesu erscheinen Mose und Elias. Das plötzliche und unerwartete Erscheinen signalisiert bei Matthäus das Wort *ecce / sih tho* (Tat 145,21 = Siev. 91,2: Mt 17,3). Bemerkenswert ist dabei die Worstellung in der althochdeutschen Übersetzung:

et ecce apparuit illis	arougta sih tho in
moises & helias cum eo	moises inti helias mit imo
loquentes in maiestate	sprechente in sinero michilnessi
	(Tat 145,21-23 = Siev. 91,2).

Die althochdeutsche Übersetzung *sih tho* für lat. *ecce* steht nach dem Verb *arougta*. Damit unterbricht es den Satz, und der Charakter von *ecce* als Interjektion wird besonders zur Geltung gebracht. Hier bestätigt sich durchaus der auch in Verbindung mit *thô* bereits erörterte Zusammenhang, dass die Übersetzung die Erzählung in eigener Weise gestaltet und akzentuiert.<sup>337</sup>

Aus dem Lukasevangelium wird sodann ein Vers übernommen (Lk 9,31), der den Gesprächsinhalt zwischen Jesus, Mose und Elias wiedergibt. Dafür finden sich bei Matthäus und Markus keine Parallelen.

Danach wird die Erzählung von der Verklärung bis zum Schluss nach dem Matthäusevangelium (Mt 17,4-9) fortgesetzt: Petrus schlägt Jesus vor, für ihn, Mose und Elias drei Hütten zu bauen. Keine Beachtung findet die Variante des Lukasevangeliums, wonach Petrus und die anderen Jünger während der Verklärung in Schlaf fallen und erst beim Erscheinen von Mose und Elias wieder wach werden (Lk 9,32). Lukas, der auch die Verklärung nur sehr vage beschreibt, scheint daran gelegen, dass die Episode insgesamt eher geheimnisvoll bleibt. Dagegen formuliert Matthäus – und diese Variante wird im *Tatian* übernommen –, dass die Verklärung vor den Jüngern (*ante eos / fora in*: Tat 145,14 = Siev. 91,1: Mt 17,2) geschieht.

Im Anschluss an die Petrusrede entsteht eine Wolke, aus der – wie bereits bei der Taufe Jesu – eine Himmelsstimme ertönt:

---

<sup>337</sup> S. u. S. xx-xx.



& ecce uox de nube  
dicens. hic est filius meus dilectus  
in quo mihi bene complacuit  
ipsum audite

inti senu tho stemma fon uuolcane  
sus quedeni. thiz ist min sun leobar  
in themo mir uuola gilicheta  
imo horet.  
(Tat 146,1-4 = Siev. 91,3).

Diese Stelle erinnert an die Himmelsstimme bei der Taufe Jesu. Während im *Tatian* jedoch dort so ausgewählt wurde, dass die Stimme nur an Jesus ergeht, ereignet sich nun eine erzählimmanente Verkündigung, die von den anwesenden Jüngern vernommen werden kann. Somit wird eine Wiederholung innerhalb des *Tatian* vermieden und zugleich eine Entwicklung angezeigt: Während das Taufgeschehen nur von Johannes in seiner Bedeutung erfasst wird, werden bei der Verklärung die Jünger in das Geheimnis der Gottessohnschaft mit hineingenommen. Das Matthäusevangelium gestaltet dies als Höhepunkt der Verklärung.<sup>338</sup> Dies zeigt sich durch die Reaktionen der Jünger, die aufgrund der Himmelsstimme erschrocken zu Boden stürzen und nicht wie bei Markus beim Anblick von Mose und Elias (Mk 9,6) oder bei Lukas beim Eintreten der Wolke (Lk 9,34).

Anders als das Lukasevangelium schildert das Matthäusevangelium – in Übereinstimmung mit dem Markusevangelium – auch den Abstieg vom Berg im direkten Zusammenhang mit der Erzählung.<sup>339</sup> Damit wird im *Tatian* die Version ausgewählt, die den deutlichsten Rahmen für Beginn und Ende der Verklärungsepisode aufweist. Während im Lukasevangelium die Geschichte mit der Schilderung des Schweigens der Jünger endet, bietet das Matthäusevangelium – in Übereinstimmung mit dem Markusevangelium – eine Deutung für die Verklärung an, indem sie Jesus zum Schriftwort der Eliaswiederkunft als Retter Israels befragen (Mt 17,10-13). Jesus deutet dabei nicht sich als Elias, sondern Johannes und zieht eine Parallele zu dessen Tod durch Herodes und seinem eigenen zu erwartenden Leiden.

Noch zum Kap. 92 werden im *Tatian* Verse aus dem Markusevangelium hinzugenommen (Mk 9,14-16), die berichten, wie Jesus wieder zurück zu der Menschenmenge kommt, die er vor seinem Aufstieg auf den Berg zurückgelassen hat.

Die beiden Verkündigungsszenen in der Taufe und während der Verklärung sind eingebunden in ein kompliziertes Geflecht von Offenbarungen der Gottessohnschaft

---

<sup>338</sup> Vgl. Ulrich Lutz, Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband, Mt 8-17, Zürich, Braunschweig, Neukirchen-Vluyn 1990 (EKK, I/2), S. 505.

<sup>339</sup> Bei Lukas ist der Abstieg vom Berg lediglich als Zeitangabe in die Überleitung zur nächsten Erzählung (Lk 9,37) vorhanden.

Jesu im Verlauf des *Tatian*. Die Kompliziertheit ist dadurch bedingt, dass jedem der vier Evangelien eine gewisse Eigenständigkeit in der Gestaltung dieser Thematik zukommt, diese aber in unterschiedlicher Weise im *Tatian* übernommen werden. Zum Verständnis der Konzeption im *Tatian* soll zunächst ein kurzer Überblick über die Einzelevangelien gegeben werden.

Gemeinsam ist allen Evangelien, dass sich die Gottessohnschaft Jesu in ihrem vollen Sinne nur vom Tod am Kreuz und der Auferstehung verstehen lässt. Dennoch sind das Markus- und das Johannesevangelium in gewisser Weise Antipoden: Bei Markus durchzieht sich wie ein roter Faden stets die Anweisung Jesu, dass seine eigentliche Existenz nicht oder noch nicht verkündet werden soll. So finden sich zahlreiche Schweigegebote Jesu im Zusammenhang mit Heilungswundern.<sup>340</sup> Sie stellen klar, dass Jesus nicht als Wundertäter verehrt werden soll, wenngleich sich dieser Ruf kaum zurückhalten lässt (Mk 7,36). Die Verkündigung der Gottessohnschaft geschieht im Markusevangelium letztlich erst unter dem Kreuz durch den römischen Hauptmann im Angesicht von Jesu Tod (Mk 15,39).

In Teilen ist diese Konzeption im Matthäus- und Lukasevangelium übernommen worden. Dies zeigt sich insbesondere an der Beibehaltung der Aufeinanderfolge des Messiasbekenntnisses des Petrus, der Leidensankündigung und der Verklärung (Mt 16,13-17,13; Lk 9,18-36; vgl. im *Tatian* Kap. 90 und 91): Als Jesus seine Jünger fragt, für wen sie ihn im Gegensatz zu den vielen Menschen halten, antwortet Petrus, dass er der Sohn Gottes sei. Jesus konfrontiert daraufhin zum ersten Mal die Jünger mit seinem Leiden und Sterben am Kreuz, wogegen Petrus Einspruch erhebt. Jesus weist diesen Einspruch zurück. Unter dem Eindruck der Leidensankündigung geschieht dann die Verkündigung der Gottessohnschaft während der Verklärung. Nach der Verklärung fordert Jesus die Jünger auf, Stillschweigen zu bewahren (Mk 9,9; Mt 17,9; ähnlich auch Lk 9,36).

Die Schweigegebote des Markusevangeliums werden im Matthäusevangelium nur an einer weiteren Stelle übernommen, und zwar bei der Heilung eines Aussätzigen (Mt 8,1-4 = Mk 1,44). Im Falle der Erzählung von der Erweckung eines Mädchens (Mt 9,18-26) wird das markinische Schweigegebot (Mk 5,43) geradezu ins Gegenteil verkehrt: Matthäus schließt die Erzählung damit ab, dass die Kunde von der Erweckung durch das ganze Land ging (Mt 9,26).

---

<sup>340</sup> Vgl. Josef de Fraine u. Herbert Haag, Art. Jesus Christus, in: Bibelllexikon, Sp. 833-843, hier Sp. 838: Mk 1,25.34 u. 44; 2,11; 5,43; 7,36; 8,26 u. 30; 9,9.

Enger als Matthäus orientiert sich Lukas am Markusevangelium hinsichtlich der Schweigegebote. So übernimmt Lukas das Schweigegebot bei der Erweckungserzählung eines Mädchens (Mk 5,43 = Lk 8,56) sowie weitere Schweigegebote Jesu an Dämonen, die er nach dem Markusevangelium bei zwei Krankenheilungen ausspricht (Mk 1,23-28 = Lk 4,33-37: Krankenheilung in der Synagoge von Kafarnaum; Mk 1,32-34 = Lk 4,40-41: Heilungen nach Sonnenuntergang).

Während sich Jesus in den synoptischen Evangelien nie als Sohn Gottes bezeichnet,<sup>341</sup> geht das Johannesevangelium einen anderen Weg: Jesus postuliert immer wieder sein Tun als Folge der Einheit mit „seinem“ Vater. Daraus erwächst schließlich der Vorwurf „der Juden“, dass sich Jesus Gott gleich mache, und es kommt zum Tötungsbeschluss (Joh 5,18).<sup>342</sup>

Im *Tatian* wird aus diesem Angebot unterschiedlicher Gestaltungsweisen der Offenbarung der Gottessohnschaft in den Kap. 14 und 91 folgendermaßen ausgewählt: Zunächst kann festgehalten werden, dass sich die markinische Tradition durchsetzt. Die Offenbarung der Gottessohnschaft geschieht in Stufen, als Zwiegespräch in der Du-Anrede zwischen Gott-Vater und Jesus während der Taufe und als Verkündigung vor einem kleineren Teil der Apostel während der Verklärung. Diese auf Markus beruhende Konzeption wird im *Tatian* im Fall der Taufe durch das Zeugnis des Johannes, der Jesus als „Sohn Gottes“ nach dem Johannesevangelium (Joh 1,34) verkündet, ergänzt. Es kommt aber durch die Verbindung dieser beiden Gestaltungsweisen nicht zur gegenseitigen Aufhebung. Im *Tatian* gelingt es vielmehr, den geheimnisvollen Charakter der Taufszene nach Markus zu erhalten und zugleich eine Verkündigung – die das Christusereignis logischerweise auch nach sich zieht – folgen zu lassen.

In anderen Fällen wird jedoch die Konzeption des Johannesevangeliums im *Tatian* als störend empfunden. So werden die Ich-Aussagen, in denen sich Jesus als Sohn des Vaters selbst deutet und die zugleich zum Konflikt führen, im *Tatian* im Gegensatz zum Johannesevangelium sehr weit nach ‚hinten‘ verschoben, etwa in den Zusammenhang von Ablehnung innerhalb des dritten Gliederungsabschnitts „Wanderungen in Galiläa“ (Kap. 88: Die Heilung eines Gelähmten am Sabbat und Jesu Rede über seine Vollmacht = Joh 5,1-47) bzw. in den Zusammenhang der zukünftigen Passion innerhalb des sechsten Gliederungsabschnitts „Jesu Wirken in Jerusalem“ (insbesondere Kapitel 131-135: Jesu Reden im Tempel und die Auferweckung des Lazarus = Joh 8,12-11,57).

---

<sup>341</sup> Vgl. de Fraine u. Haag (wie Anm. 340), Sp. 839.

<sup>342</sup> Vgl. de Fraine u. Haag (wie Anm. 340), Sp. 842.

Diese Aufteilung im *Tatian* bestätigt den bereits beschriebenen Erzählverlauf, dass nämlich zunächst ein Anfang geschaffen wurde, der ohne Konflikte beginnt und der den großen Zuspruch, den Jesus im Volk erfährt, herausstellt.

Entsprechend dazu verhält sich auch die Übernahme von Schweigegeboten aus dem Markusevangelium in den *Tatian*. Die Schweigegebote, die bei Markus in den ersten Kapiteln den Ruf Jesu zurückhalten sollen,<sup>343</sup> fehlen. Im *Tatian* findet sich erstmals die Übernahme eines Schweigegebots im sechsten Gliederungsabschnitt „Wundertaten Jesu, Heilungen, Streitgespräche“, in dem zwar einerseits die Wundertaten Jesu ausführlich dargestellt werden, zugleich aber auch der Konflikt zunehmend zum Thema wird. So gebietet Jesus dem Geheilten in Kap. 46, „Heilung eines Aussätzigen“ (Mk 1,44 durch die Parallele Mt 8,4 wiedergegeben), nichts zu erzählen. In Kap. 60, das die „Erweckung eines Mädchens“ erzählt, wird das Schweigegebot nach Markus (Mk 5,43) übernommen. Wiederum befiehlt Jesus, Stillschweigen über das Geschehen zu bewahren. Zusätzlich wird aber der Schluss zu diesem Abschnitt aus dem Matthäusevangelium (Mt 9,26) übernommen: Dort wird nicht das Schweigegebot überliefert, sondern die Feststellung, dass die Kunde über dieses Wunder durch das ganze Land ginge. Damit wird im *Tatian* die Wirkung des Schweigegebots, wie es in der Heilung eines Taubstummen nach Markus (Mk 7,36) in Kap. 86 geschildert wird, wiederholt: Jesu Versuch, die Menschen zum Schweigen über seine Wundertaten zu bringen, erzielt geradezu das Gegenteil. Dass das Schweigegebot im *Tatian* zur Gestaltung des Konflikts genutzt wird, zeigt sich zudem durch die Verbindung des Kap. 86 mit dem übernächsten Kap. 88: In Kap. 86 befiehlt Jesus dem geheilten Taubstummen, Stillschweigen zu bewahren, was jedoch nicht gelingt. In Kap. 88, das die „Heilung eines Gelähmten am Sabbat“ nach Johannes erzählt (Joh 5,1-18) kommt es hingegen zum Konflikt mit „den Juden“, die beschließen, Jesus zu töten. Als Entgegnung findet sich im *Tatian* die im Johannesevangelium an das Wunder anschließende Rede Jesu über seine Vollmacht, die er für sich als Sohn Gottes beansprucht (Joh 5,19-47).

Angesichts dieser Bestreitung der Bestimmung Jesu, die in einem ersten Tötungsbeschluss mündet, kommt es im *Tatian* in Kap. 91 zur Verklärung, in der die Gottessohnschaft durch die Himmelsstimme bestätigt wird.

Zur Verkündigung der Gottessohnschaft in der Taufe und während der Verklärung Jesu gehört letztlich das Zeugnis des römischen Hauptmanns unter dem Kreuz in Kap.

---

<sup>343</sup> Vgl. Stellenangaben in Anm. 340.

170. Hier spricht nicht der von Gott gesandte Verkünder wie Johannes oder ein gläubiger Anhänger Jesu wie Petrus, sondern ein außenstehender und ungläubiger Beobachter des Geschehens. Im *Tatian* werden dabei die entsprechenden Verse aller drei synoptischen Evangelien, die dieses Motiv überliefern, zusammengefügt. So wird aus Matthäus die Einleitung übernommen (Mt 27,54), in der alleine vom Erdbeben als Begleitumstand des Todes Jesu berichtet wird. Nach Lukas rühmt der Hauptmann Gott und benennt Jesus einen *homo iustus* (Lk 23,47), während Markus vom *Filius dei* (Mk 15,39) spricht. Diese Teile werden zu folgendem Vers zusammengesetzt:

Centurio autem	ther hunteri	
& qui cum eo erant	Inti thie mit imo uuarun	
custodientes ihesum	bihaltenti then heilant	
uiso terre motu	gisehenemo erdgiruornessi	
& his quæ fiebant	Inti then dar uuarun	5
timuerunt ualde	forhtun in thrato	
glorificantes <i>deum</i> <sup>344</sup> & dicentes	got diurisonti Inti quedenti	
hic homo iustus est	theser man rehtliho ist	
uere dei filius.	uuarliho gotessun.	
	(Tat 319,1-9 = Siev. 210,1f.).	

Durch die Verbindung von Markus und Lukas werden beide Prädikationen Jesu zusammengefasst: Der gerechte, unschuldige Mensch ist Gottes Sohn. Damit entsteht eine komplexere Aussage, als es die je einzelnen Evangelien bieten.<sup>345</sup> Zugleich ist im *Tatian* eine besondere Textvariante im Vergleich zur mehrheitlichen Überlieferung der neutestamentlichen Texte festzustellen: So steht der Ausspruch des Centurio in Lk 23,47 zumeist im Präteritum (*erat*), im *Tatian* hingegen findet sich Präsens (*est / ist*: Z. 8).<sup>346</sup> Da sich im *Tatian* das Präsens nun nicht nur auf die lukanische Zuschreibung Jesu als *homo iustus / man rehtliho*, sondern auch auf die markinische Formulierung *dei filius / gotessun* bezieht, erhält diese Stelle eine besondere christologische Akzentuierung: Die Gottessohnschaft Jesu ist mit dem Tod am Kreuz nicht an ihr Ende gekommen, vielmehr zeigt sie sich dort in besonderer Weise, sodass sie von allen Menschen erkannt werden kann.

<sup>344</sup> Konjektur von Masser nach der Fuldaer Handschrift; *deum* fehlt in der St. Galler Handschrift.

<sup>345</sup> Versuche, die lukanische Version (*homo iustus*) als Interpretation für *Filius dei* – der Gottessohn ist nicht mehr als ein Gerechter (vgl. de Fraine u. Haag [wie Anm. XXX]) – zu nehmen, gehen im *Tatian* nicht auf.

<sup>346</sup> Diese Variante zu Lk 23,47 findet sich außer im Codex Bonifatianus 1 im *Codex Amiatinus* (Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Amiatino I, 8. Jh.) sowie im *Codex Mediolanensis* (Mailand, Biblioteca Ambrosiana, C. 39 inf., 6. Jh.)

#### 4.6.3. Poetologisches: Der Prolog des Lukasevangeliums, Epilog und Herausgeberbemerkung des Johannesevangeliums (Prolog, Kapitel 178 und 180)

Der *Tatian* beginnt mit dem Prolog aus dem Lukasevangelium (Lk 1,1-4). Als einziges Evangelium benennt es zu Beginn eine Autorabsicht, die Vorgehensweise sowie die Adressierung des Werkes an einen Leser:<sup>347</sup>

Quoniam quidem multi	bithiu uuanta manage	
conati sunt ordinare	zilotun ordinon	
narrationem quae In nobis	saga thio In ûns	
compl&ae sunt rerum	gifulta sint rahhono	
sicut tradiderunt nobis	só ûns saltun	5
qui ab initio	thie thar fon anaginne	
Ipsi uiderant & ministri	selbon gisahun Inti ambahta	
fuerunt sermonis,	uuarun uuortes,	
uisum est & mihi assecuto	uuas mir gesehen gifolgentemo	
a principio omnibus diligenter	fon anaginne allem gernlihho	10
ex ordine tibi scribere	after antreitu thir scriben	
optime theophile	thû bezzisto theophile	
ut cognoscas eorum	thaz thû forstantes thero	
uerborum de quibus	uuorto fon them	
eruditus és ueritatem,	thû gilerit bist uuâr,	15

(Tat 25,1-15 = Siev., Prologus 1-4).

Der Autor des Lukasevangeliums fand viele Berichte von Augenzeugen vor, die er aber wohl als unzureichend empfand. Aus der Betonung, dass er sein Werk von Anfang an beginnen wolle, lässt sich schließen, dass es ihm um chronologische Vollständigkeit ging. Die Darlegung seiner Methoden – sorgfältige Überprüfung der Quellen und geordnete Darstellung – dient dem Erweis der Wahrheit des Ereignisses. Diese Tätigkeiten entsprechen den rhetorischen Regeln der Auffindung (*inventio*) und der Gliederung (*dispositio*) des darzustellenden Stoffes.<sup>348</sup>

Die Anlehnung an die Rhetorik wird auch durch zahlreiche Schlüsselwörter deutlich: Die *narratio* ist Teil der Gerichtsrede,<sup>349</sup> die einen Tathergang (*res*: vgl. Z. 4) schildert. Sie soll überzeugen (*cognoscere veritatem verborum*: vgl. Z. 14f.). Die

<sup>347</sup> Vgl. Bovon (wie Anm. 289), S. 29-43.

<sup>348</sup> Vgl. Robert Morgenthaler, Lukas und Quintilian. Rhetorik als Erzählkunst, Zürich 1993, S. 393-399.

<sup>349</sup> Vgl. Heinrich Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, m. e. Vorwort v. Arnold Arens, 3. Aufl. Stuttgart 1990, §§ 289-347.

Glaubwürdigkeit der Darstellung zeigt sich besonders durch die Ordnung des Geschilderten (*ex ordine scribere*: vgl. Z. 11).

Der Prolog hat nach der Lehre der Rhetorik die Aufgabe, den Hörer zu gewinnen und einen kurzen Einblick in das Geschehen zu geben.<sup>350</sup> Während der Lukasprolog in der Anrede des Adressaten (*optime theophile / thû bezzisto theophile*: Z. 12) und durch sein Bemühen um Glaubwürdigkeit die erste Aufgabe erfüllt, bleibt die Inhaltsangabe sehr vage (*quae In nobis | compl&ae sunt rerum / thio In ûns | gifulta sint rahhono*: Z. 3f.).

Dem Lukasprolog entsprechen in der Darlegung poetologischer Überlegungen einzig aus dem Johannesevangelium einige Verse (Joh 20, 30-31: Kap. 178 und Joh 21,24-25: Kap. 180) aus den Schlusskapiteln, die Autor- bzw. Herausgeberbemerkungen zum Werk beinhalten und auch in den *Tatian* eingegangen sind.<sup>351</sup> Die Verse Joh 20,30-31 geben wahrscheinlich das ursprüngliche Ende<sup>352</sup> des Johannesevangeliums wieder und werden deshalb als Johannesepilog bezeichnet.<sup>353</sup> Die Verse Joh 21,24f. gehören zu dem als insgesamt sekundär eingestuften Kapitel 21 des Johannesevangeliums. Es wurde von einem oder mehreren Herausgebern zu einem späteren Zeitpunkt ergänzt.<sup>354</sup>

Der Epilog des Johannesevangeliums folgt nach dem Bekenntnis des ungläubigen Thomas:

multa quidem	manigiu giuuesso	
& alia signa fecit ihesus	Inti anderiu zeichan teta ther heilant	10
In conspectu discipulorum suorum	In gisiuni sinero iungorono	
quæ non sunt scripta in libro hoc	thiu nisint giscriban in thesemo buoche	
haec autem scripta sunt	thisû sint gescribaniu	
ut credatis	thaz ír giloubet	
quia ihesus est christus filius dei.	thaz ther heilant ist christ gotes sun.	15
& ut credentes uitam habeatis.	Inti thaz ir giloubenti lfb habet	
In nomine eius.	In sinemo namen.	
	(Tat 336,9-17 = Siev. 234,1f.).	

Der Autor des Johannesevangeliums macht zunächst deutlich, dass sein Evangelium nicht eine vollständige Darstellung des Lebens sein will bzw. kann (vgl. Z. 9-12). Er

<sup>350</sup> Morgenthaler (wie Anm. 348), S. 395.

<sup>351</sup> Zu diesen Versen muss auch Joh 19,35 gezählt werden. Dieser Vers ist im *Tatian* nicht enthalten. Dies kann durch die Überlieferung bedingt sein, da er in vielen Texten fehlt. Ein anderer Grund besteht vielleicht in der Ähnlichkeit zu Joh 21,24.

<sup>352</sup> Vgl. Schnelle, Einleitung (wie Anm. 66), S. 499-501.

<sup>353</sup> Vgl. Schnelle, Johannesevangelium (wie Anm. 273), S. 310.

<sup>354</sup> Vgl. Schnelle, Johannesevangelium (wie Anm. 273), S. 320-321.

präsentiert dem Leser nur eine Auswahl,<sup>355</sup> die zugleich hinreichend die Gottessohnschaft Jesu darstellt (vgl. Z. 13-17).

Die Schlussbemerkungen der Herausgeber des Johannesevangeliums (Joh 21,24f.) berühren die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Evangeliums. Denn es benennt den Lieblingsjünger Jesu als Verfasser.<sup>356</sup>

hic <sup>357</sup> est discipulus ille	thiz ist ther iungoro	
qui testimonium perhibet	therdar giuuizscaf saget	
de his & qui scripsit haec	fon then Inti ther thisiu scréib	
& scimus quia uerum est	Inti uuizzumes thaz uuar ist	
testimonium eius.	sin giuuizscaf.	15
	(Tat 340,11-15 = Siev. 239,5).	

Das Evangelium beansprucht Autorität, da es von einem Augenzeugen, der zugleich Teil der Geschichte ist, verfasst wurde. Diese Verfasserschaft wird von einer Gruppe von Herausgebern bestätigt (*scimus / uuizzumes*: Z. 14).

Im zweiten Teil der Schlussbemerkungen der Herausgeber wird sehr viel ausdrücklicher als im Johannesepilog die Frage nach der Vollständigkeit der Leben-Jesu-Darstellung beantwortet:

sunt autem & alia multa	sint andriu managiu.	
quae fecit ihesus	thiu ther heilant teta	
quae si scribantur	oba thiu alliu gescribaniu úuvrdin	
per singula	suntringon giuuelichiu	
nec ipsum arbitror	noh thaz selba niuúaniu	20
mundum capere eos	thesan mittilgart bifahan magan	
qui scribendi sunt libros.	thio ziscribanne sint buoh.	
	(Tat 340,16-22 = Siev. 240,1f.).	

Nach diesen Versen kann der Versuch, das Leben Jesu vollständig wiederzugeben, nicht gelingen, dies bleibe vielmehr ein unerreichbares Ziel. Mit dieser Schlusswendung knüpft das Johannesevangelium an einen Topos nach antikem Muster an.

Ein für die Bibelwissenschaft nicht wirklich zu erklärendes Phänomen stellt der Subjektwechsel im zweiten Teil der Herausgeberbemerkung dar, der ohne Veränderung

<sup>355</sup> Vgl. Schnelle, Johannesevangelium (wie Anm. 273), S. 310.

<sup>356</sup> Der Name des Evangelisten wird allerdings im ganzen Evangelium nicht genannt. Die Verbindung von Johannes als Autor des vierten Evangeliums mit dem Apostel und Lieblingsjünger entstammt einer altkirchlichen Tradition. Vgl. Schnelle, Einleitung (wie Anm. 66), S. 482-485.

<sup>357</sup> *hic / thiz* bezieht sich auf den Lieblingsjünger Jesu (Joh 21,20ff).



in den *Tatian* übernommen wurde. Denn aus der 1. Person Plural (*scimus / uuizzumes*: Z. 14) wird Singular (*arbitror / [ni]uúaniu*: Z. 20).

Liest man nun den Lukasprolog zusammen mit den Autorbemerkungen im Johannesevangelium, ergeben sich erhebliche Probleme. Der Lukasprolog gibt die Autorabsicht wieder, das Leben Jesu in chronologischer Reihenfolge und damit auch in einem gewissen Sinne vollständig wiederzugeben. Der Epilog des Johannesevangeliums verweist dagegen auf die exemplarische Auswahl, die getroffen wurde. Unterschiedlich ist auch die Anzahl der Adressaten. Im Lukasevangelium wird mit Namen nur eine Person angesprochen, im Johannesepilog mehrere.

Gänzlich unvereinbar mit dem Lukasprolog sind schließlich die Schlussbemerkungen der Herausgeber, in denen der „Lieblingsjünger“ als Autor des Evangeliums benannt wird. Der Jünger als Augen- und Ohrenzeuge entspricht sicherlich den bei Lukas benannten Gewährsleuten, die das, was sie sahen, auch aufgeschrieben haben. Jedoch benennen die Herausgeberbemerkungen des Johannesevangeliums mit dem Jünger nur einen einzelnen Zeugen, während Lukas von vielen Zeugen (*multi / manage*: Tat 25,1 = Siev., Prologus 1: Lk 1,1) ausgeht.

Auch passen die Schlussbemerkungen hinsichtlich des schriftstellerischen Selbstverständnisses nicht zum Lukasprolog. Während der Lukasprolog das Evangelium als eine eigene Arbeit unter Benutzung von Quellen darstellt, charakterisieren die Schlussbemerkungen des Johannesevangeliums das Evangelium als Werk eines Jüngers. Da in den Schlussbemerkungen für das Sprecher-Ich sowohl die 1. Person Singular als auch Plural verwendet wird, ist ein störungsfreier Anschluss an den Lukasprolog, der in der 1. Person Singular gehalten ist, nicht möglich.

Trotz dieser vielfältigen Reibungen sind diese Textabschnitte in den *Tatian* aufgenommen worden. Offensichtlich waren die einzelnen Aspekte zur Autorschaft und literarischem Vorgehen, die in den einzelnen Stellen erörtert werden, jeweils für sich wichtig. Betrachtet man die äußere Gestaltung dieser drei Stellen, so wird man eine gewisse Gewichtung annehmen können:

Lediglich der Lukasprolog ist durch einen Großbuchstaben als eigene Texteinheit gekennzeichnet und steht vor dem eigentlichen Textbeginn in Kap. 1, das mit dem Johannesprolog einsetzt. Der Lukasprolog, der Aussagen zum Text macht, ist also auch als Text ‚vor dem Text‘ gestaltet. Die Aussagen des Autors des Lukasevangeliums können in ihrem Bemühen, die vielen verschiedenen Überlieferungen zu ordnen, beinahe als Programm der späteren Evangelienharmonie gelesen werden. Durch das

Ordnen der Geschichte Jesu soll zugleich der Anspruch auf Wahrheit verdeutlicht werden.

Der Epilog und die Herausgeberbemerkungen des Johannesevangeliums stehen dagegen jeweils am Ende von einzelnen Kapiteln (178 u. 180) und müssen eher auf diese bezogen werden als auf den gesamten Text. Die Autorbemerkungen aus dem Johannesevangelium bilden im Vergleich zum Lukasprolog eher untergeordnete Texte. Dennoch bieten sie Aspekte, die für das literarische Arbeiten an der Darstellung der Geschichte Jesu unverzichtbar sind, nämlich die grundsätzliche Uneinholbarkeit der Person Jesu durch die Schrift.

Eine weitere gestalterische Besonderheit auf der ersten Textseite ist ein Brustbild eines durch Kutte und Tonsur kenntlich gemachten Mönches. Das Bild ist mit einem Griffel am linken Rand der Seite auf der Höhe des Lukasprologs in das Pergament eingeritzt worden. Es ist ca. 4,7cm hoch und 3 cm breit. Nach Eduard Sievers hält der Mann ein Buch vor seine Brust.<sup>358</sup> Achim Masser dagegen wertet diesen Gegenstand eher als Schreibtäfelchen.<sup>359</sup> Daher folgert er, dass es sich um ein Schreiberbild handelt. Die Platzierung jedenfalls hätte für ein solches Bild nicht besser gewählt werden können: Nach den Kanontafeln und der Liste mit den Kapitelüberschriften steht es am Beginn des Haupttextes, der mit dem Lukasprolog beginnt. Damit befindet sich das Bild neben einem Textteil, der sich wie kein anderer selbst erklärt und zudem ein Autorbewusstsein artikuliert. Insofern wäre das Schreiberbild gleichsam als Autorbild aufzufassen, im Kontext der Evangelien kein ungewöhnlicher Fall. Allerdings fehlen für die Darstellung eines Evangelisten wiederum typische Merkmale, die auf die göttliche Inspiration als Quelle des Schreibens deuten.

Die Aussage von Masser, dass die Zeichnung „in ihrer gut ausgeführten Schlichtheit beeindruck[e]“,<sup>360</sup> zeigt sich wohl eher in der technischen Reproduktion. Angesichts der Tatsache, dass das Bild nur mit dem Griffel geritzt und nicht gemalt wurde, wirkt es eher sehr unscheinbar.<sup>361</sup> Die Bewertung dieses Bildes ist also schwierig.

---

<sup>358</sup> Vgl. Sievers, Einleitung, in: Tatian (wie Anm. 9), S. XII.

<sup>359</sup> Vgl. Masser, Die Handschrift Cod. Sang. 56, in: Tatianbilingue (wie Anm. 10), S. 29. Dort finden sich auch die Angaben zur Größe des Bildes.

<sup>360</sup> Masser, Die Handschrift Cod. Sang. 56, in: Tatianbilingue (wie Anm. 10), S. 29.

<sup>361</sup> So entspricht die sehr gute Erkennbarkeit des Bildes im Digitalisat, die durch die hohe Auflösung zustande kommt, nicht den tatsächlichen Verhältnissen beim Betrachten mit dem bloßen Auge. – Für die Einordnung des Bildes danke ich Herrn Dr. Karl Schmucki von der Stiftsbibliothek St. Gallen.



Abb. 26: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 25 (Ausschnitt)



Abb. 27: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 25 (Ausschnitt)

Auf der unteren Hälfte der ersten Textseite findet sich ein weiteres eingeritztes Bild. Es zeigt lediglich ein Gesicht und wirkt sehr skizzenhaft. Dieses Bild befindet sich wie das oben beschriebene auf dem linken Seitenrand, jedoch auf der Höhe der ersten fünf Verse des Prologs zum Johannesevangelium. Die naheliegende Vermutung, dass den Prologen entsprechend zwei Schreiberbilder für Lukas und Johannes versucht wurden, lässt sich aufgrund der unfertigen Ausführung des zweiten Bildes nicht bestätigen.

#### 4.6.4. Zeitverständnis im Tatian: Der Prolog zum Johannesevangelium (Kap. 1)

In Kap. 1 werden nach dem vorhergehenden Prolog aus dem Lukasevangelium die ersten fünf Verse des Prologs nach dem Johannesevangelium (Joh 1,1-5) eingefügt, die christologische Grundaussagen enthalten: das Wort als die anfängliche, d.h. jeder Zeitrechnung vorausgehende Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes, das immer schon Jesus Christus ist. Mit diesen Sätzen über den Anfang (*In principio / In anaginne*: Tat 25,16 = Siev. 1,1) knüpfen diese Verse an den Lukasprolog und dessen Bestreben, alles *a principio / fon anaginne* (Tat 25,6 = Siev. Prologus 2) zu ordnen und zu erzählen, an. Die Funktion des Johannesprologs im Johannesevangelium, die als einleitende Erzählung vor der Erzählung aufgefasst werden kann,<sup>362</sup> ist für den *Tatian* nicht mehr nachvollziehbar. Dies zeigt sich in der Aufteilung der Prologverse über zwei Kapitel (Kap. 1: Joh 1,1-5; Kap. 13: Joh 1,7-18). Die in das Kap. 13 zurückgestellten Verse stellen den taufenden Johannes als Zeuge für das Christusgeschehen dar. Diese werden in den Erzählverlauf des Matthäusevangeliums, das ebenfalls Johannes als Kündiger des Gottessohnes kennt, integriert. Eine Vorwegnahme der Jesusgeschichte im Stil einer Prolepse, wie dies der Gesamtprolog des Johannesevangeliums leistet, wird damit vermieden. Dies wird insbesondere angesichts des folgenden Kap. 2 im *Tatian* deutlich, wird doch dort entsprechend dem Lukasevangelium die Geburt des Johannes dargestellt. Somit wird die Figur des Johannes nicht vor der Schilderung seiner Geburtsumstände eingeführt und erscheint im *Tatian* chronologisch geordnet.

Das Auseinanderziehen des Johannesprologs führt aber zu einer Verständnisschwierigkeit einer ohnehin schon komplizierten Stelle. Der Vers Joh 1,5 lautet:

& lux In tenebris	Inti thaz liobt In finstarnessin
luc&.' & tenebrae	liuhta.' inti finstarnessi
eam non comprehenderunt.,	thaz nibigriffun,
	(Tat 65,26-28 = Siev. 1,4).

Die Frage ist, ob dieser Vers bereits auf das Christusereignis als Wortinkarnation hinweist (Joh 1,14: „Und der Logos wurde Fleisch [...]“) – das sich nur den Gläubigen erschließt aber der Welt verborgen bleibt –, oder ob es hier um das Leuchten des Logos,

---

<sup>362</sup> Die Diskussion über das Verhältnis des Prologs zum folgenden Johannesevangelium ist weitreichend (Ouvertüre, Einleitung, Zusammenfassung) und reicht bis zur Frage, ob der Prolog nicht etwa eine sekundäre Hinzufügung darstellt. Vgl. Schnelle, *Johannesevangelium* (wie Anm. 273), S. 29ff.

also des Wortes Gottes, vor der Inkarnation geht. Für das Johannesevangelium kann man argumentieren, dass der gesamte Prologtext sich einer Zeitlogik heutigen Verständnisses entzieht<sup>363</sup> und unterschiedliche Ebenen verbindet: Die Zeit vor aller Zeit („Im Anfang“: Joh 1,1) wird durch die Zeit der Inkarnation („Und der Logos wurde Fleisch“: Joh 1,14) verstehbar: „Gott hat keiner gesehen jemals; (der) einziggezeugte Gott, der ist im Schoß des Vaters, jener legte (ihn) aus“ (Joh 1,18).

Das Heil der Welt, das schon immer präsent war in Christus bei Gott, leuchtet daher weiter, auch wenn die Welt das Licht, also Christus, nicht ergriffen hat. Von daher erklärt sich der Wechsel von Imperfekt zu Präsens bei *lucet*.

Anders als das lateinische *lucet* steht die althochdeutsche Übersetzung *liuhta* im Imperfekt. Die bisherige Forschung hat diese Inkongruenz in den Fragehorizont der unterschiedlichen Vorlagen des *Tatian* eingeordnet.<sup>364</sup> Im Hinblick auf die Verwendung der restlichen Johannes-Prologverse in Kap. 13 lässt sich diese Tempusdifferenz in Übereinstimmung mit der Zeitgestaltung des *Tatian* bringen: Denn nach dem Vers Joh 1,5 folgt im *Tatian* mit Kap. 2 die Wiedergabe der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium, die mit der „Ankündigung der Geburt des Johannes“ beginnt und durch eine konkrete Zeitangabe eingeleitet wird (*Fuit In diebus herodis regis / uuar In tagun herodes thes cuninges*: Tat 65,29 = Siev. 2,1). Mit *liuhta* wird daher die Zeit vor dem Christusereignis beschrieben.<sup>365</sup>

Diese Beobachtung macht nicht nur für sich alleine Sinn, sondern auch vor dem Hintergrund der Bekundung der Gottessohnschaft des römischen Hauptmanns angesichts des Todes Jesu in Kap. 170. Mit nur wenigen Handschriften gemeinsam überliefert der *Tatian* im lateinischen wie althochdeutschen Text diesen Ausspruch in Präsens und nicht Präteritum: *hic homo iustus est | uere dei filius / theser man rehtliho ist | uuarliho gotessun*: (Tat 319,8f. = Siev. 210,2).<sup>366</sup> Das an dieser Stelle verwendete

<sup>363</sup> Vgl. Schnelle, *Johannesevangelium* (wie Anm. 273), S. 35.

<sup>364</sup> Vgl. Walter Henß, *Zur Quellenfrage im Heliand und ahd. Tatian*, in: Jürgen Eichhoff u. Irmengard Rauch (Hg.), *Der Heliand*, Darmstadt 1973 (*Wege der Forschung*, 321), S. 191-199; zuerst erschienen in: *NdJb* 77 (1954); S. 1-6. So glaubt Henß, dass in *liuhta* eine ursprüngliche Diatessaronlesart bewahrt sei (vgl. ebd. S. 193f.).

<sup>365</sup> Das Präsens von *lucet* ist vielleicht auch als *praesens historicum* zu verstehen, das im Wechsel mit Imperfekt und Perfekt als Möglichkeit einer Akzentuierung innerhalb einer Erzählung verstanden werden kann. Trotz dieses Gebrauchs behält das *praesens historicum* dennoch seinen Aspekt der Vergangenheit. Die althochdeutsche Übersetzung im Imperfekt wäre unter diesem Gesichtspunkt schlichtweg eine Wiedergabe dieses Vergangenheitsaspektes. Im Hinblick aber auf die Tempusdifferenz beim Ausspruch des römischen Hauptmanns unter dem Kreuz in Kap. 170 – und einer ähnlichen Problematik in Kap. 13 (s. S. 229ff.) – nehme ich eher Veränderungen der Zeit in der althochdeutschen Version aufgrund christologischer Überlegungen bei den Übersetzern an.

<sup>366</sup> S.o. S. XX-XX.

Präsens ist durchaus theologisch prononcierter als das sonst überlieferte Präteritum der Evangelien.<sup>367</sup> Die Gottessohnschaft zeigt sich unmittelbar im Kreuzesgeschehen, dort wird sie evident.

Die Besonderheiten in der Gestaltung des Tempus in der Übersetzung des Prologs sowie im Ausspruch des römischen Hauptmanns deuten auf eine Akzentuierung, die Inkarnation vor allem als historisches Ereignis zu verstehen, als Heilsgeschichte, die sich in Raum und Zeit verwirklicht. Das Christuseignis wird im *Tatian* und insbesondere von den Übersetzern des 9. Jahrhunderts somit nicht wie im Johannesevangelium vom metaphysischen Logos her gedacht, sondern in seiner geschichtlichen Manifestation der Inkarnation.

#### 4.6.5. Historisierung einer Figur: Johannes der Täufer (Kapitel 13 und 78)

Neben den drei synoptischen Evangelien berichtet auch das Johannesevangelium von Johannes, der am Jordan die Menschen zur Umkehr aufruft und sie tauft. In allen vier Evangelien weist Johannes zugleich auf Jesus als den kommenden Messias hin.

Im *Tatian* werden in diesem Kapitel nun zum ersten Mal in sehr kleinteiliger Form nicht nur Episoden, sondern auch einzelne Verse oder nur Versteile der einzelnen Evangelien – mit Ausnahme des Markusevangeliums, der in den Parallelen von Matthäus und Lukas aufgeht – miteinander verknüpft.

Das Kapitel beginnt mit einer Zeitangabe aus dem Lukasevangelium (Lk 3,1), das das Geschehen in das 15. Regierungsjahr des römischen Kaisers Tiberius verortet. Zugleich werden die in dieser Zeit amtierenden Personen, wie der Statthalter des römischen Kaisers, die regionalen Könige sowie die jüdische geistliche Führung, benannt. Das Bemühen des Lukas, das heilsgeschichtliche Geschehen an die Ereignisse der Weltgeschichte anzubinden, wird im *Tatian* wie bereits bei der Erzählung von der Geburt Jesu übernommen.<sup>368</sup>

In den weiteren Versen aus Lukas (Lk 3,2f.) wird Johannes vorgestellt: Er ist der Sohn des Zacharias (*zacharię filium / zachariases sun*: Tat 43,28 = Siev. 13,1) und ruft die Menschen zur Umkehr auf (*praedicans baptismum pēnitentię / predigonti toufi riuua*: Tat 43,31 = Siev. 13,2). Nach diesem narrativen Abschnitt erfolgt aus dem

---

<sup>367</sup> Natürlich wird die Aussage des römischen Hauptmanns in den Evangelien durch die Auferstehungsberichte wiederum relativiert.

<sup>368</sup> Vgl. Lk 2,1 (Erlass des Kaisers Augustus), im *Tatian* Kap. 5.

Matthäusevangelium (Mt Mt 3,2) eine Rede des Johannes, die nur dieses Evangelium überliefert: *pænitentiam agite adpropinquauit enim | regnum cælorum / tuot riuua uuanta nahit sih | himilo richi*: Tat 44,1f. = Siev. 13,2).

Im Folgendem findet sich in allen Evangelien ein Zitat nach Jesaja (vgl. Jes. 40,3: Mt 3,3; Mk 1,3; Lk 3,4; Joh 1,23), das eine Verheißung auf den kommenden Herrn enthält und von einem Rufenden in der Wüste ausgeht. Diese Verheißung wird in allen Evangelien als Erfüllungszitat auf Johannes hin gedeutet. Besonders deutlich geschieht dies im Matthäusevangelium, das das folgende Schriftzitat aus Jesaja nicht im Vergleich zu Johannes sieht (vgl. Mk 1,2 und Lk 3,4: „(gleich)wie geschrieben ist“), sondern in unmittelbarer Übereinstimmung. Diese Variante findet sich auch im *Tatian*: *hic est enim | qui dictus est per esaïam | proph&am / thiz ist ther | fon themo gikundit uuas thuruh esaïam | uuizagon* (Tat 44,2-4 = Siev. 13,3).

Das Erfüllungszitat selbst wird hingegen nach dem Lukasevangelium übernommen (Tat 44,5-14 = Siev. 13,3; Lk 3,4); es ist um zwei Verse länger als bei Matthäus. Hieran angeschlossen werden nun die noch nicht verwendeten Verse des Prologs des Johannesevangeliums (Joh 1,7-18), nach denen Johannes Zeugnis für den kommenden Gottessohn ablegt.<sup>369</sup> Der Satzanfang von Joh 1,7 *hic uenit / ther quam* (Tat 44,15 = Siev. 13,4) erinnert dabei an den zuvor aus Matthäus gewählten Vers, der das Schriftzitat in Verbindung zum Täufer setzt (*hic est enim / thiz ist ther*: Tat 44,2 = Siev. 13,3). Ausgehend von der Beschreibung der Funktion des Johannes als desjenigen, der Zeugnis über das „Licht“, also Christus, gibt, wird in den weiteren Versen aus dem Prolog zum Johannesevangelium (Joh 1,9-18) das Christusgeschehen in der Metaphorik des Lichts gedeutet. Damit erfüllen die Prologverse als Geschichte vor der Geschichte bzw. *Prologus praeter rem* im *Tatian* eine ähnliche Funktion wie an ihrem Ursprungsort im Johannesevangelium. Kurz bevor Jesus öffentlich in Erscheinung tritt, wird seine gesamte Geschichte vergegenwärtigt.

Es zeigt sich jedoch, dass die Übernahme der Verse aus dem Prolog des Johannesevangeliums in den Erzählverlauf auch Schwierigkeiten bereiten. Wie bereits zu Kap. 1 erläutert, bedient sich der Prolog mehrerer Zeitebenen, die das Christusgeschehen aus der Perspektive des österlichen Auferstehungsgedankens mit der Zeit vor aller Zeit und der Zukunft verbindet.

---

<sup>369</sup> Die Verse Joh 1,6-8 sowie 1,15 gelten als redaktioneller Zusatz, da sie sich im Stil wie auch inhaltlich von den übrigen Prologversen unterscheiden (vgl. Schnelle, *Johannesevangelium* [wie Anm 273], S. 36f. u. 42f. Während die Verse 1,1-5 einen „hymnischen“ Stil aufweisen, sind die Verse 1,6-8 in einem „Erzählstil“ (ebd., S. 36) gehalten. Die Teilung des Prologs im *Tatian* an dieser Stelle mit der Eingliederung der Verse Joh 1,7-18 in die Erzählung in Kap. 13 bestätigen diese Auffassung.



Dass die althochdeutsche Übersetzung die Verse des Johannesprologs in eine chronologische Ordnung bringen möchte, zeigt sich wie im Kap. 1 an einer Differenz des Tempus zwischen lateinischem und althochdeutschem Text auch an dieser Stelle (in Zeile 12, entsprechende Stelle ist unterstrichen):

Iohannes testimonium perhib& de ipso & clamat dicens, hic <u>erat</u> quem dixi uobis. qui post mé uenturus est ante mé factus est quia prior mé erat,	Iohannes giuuizscaf sag& fon Imo Inti ruofit sus quedeni, thiz <u>ist</u> ther fon demo ih íu quad thie dar after mir quementi ist fora mir gitân ist uuanta her êr mir uuas, (Tat 45,10-15 = Siev. 13,8).	10       15
---	--	----------------------------------

Die Figurenrede des Johannes ist im Prolog des Johannesevangeliums an dieser Stelle (Joh 1,15) aus der nachösterlichen Perspektive zu verstehen, d.h. Johannes, der auf den kommenden Christus hinweist, bestätigt im Nachhinein nochmals sein Zeugnis. In der althochdeutschen Tatianübersetzung wird jedoch dieser Vergangenheitsaspekt nicht durchgehalten, indem *hic erat* mit *thiz ist* übersetzt wird. Möglicherweise stand dem Übersetzer an dieser Stelle der Fortgang der Geschichte, in der nun bald Jesus erscheint, vor Augen: Johannes zeigt auf Jesus, dessen Kommen unmittelbar bevorsteht. Der sich hieran anschließende Relativsatz *quem dixi uobis / fon demo ih íu quad* (Z. 12) bleibt jedoch in der Zeitstufe der Vergangenheit. Johannes zitiert sich gewissermaßen selbst. Als einziger möglicher Bezugspunkt kommt dafür – im *Tatian* wie im Johannesevangelium – nur der Vers Joh 1,7f. in Frage, in dem die Aufgabe des Johannes, nämlich Zeugnis für „das Licht“ abzulegen, benannt wird:

Hic uenit In testimonium ut testimonium perhiber& de lumine ut omnes crederent per illum, non erat ille lux. sed ut testimonium perhiber& de lumine,	ther quam zi urcunde thaz her giuuizscaf sag&i fon liohte. thaz alle giloubtin thuruh Inan. ni uuas her thaz lioht uzouh thaz her giuuizscaf sag&i fon demo liohte, (Tat 44,15-20 = Siev. 13,4).	15       20
---	--	----------------------------------

In diesen Versen wird eine Verkündigung des Johannes dargestellt (*ut testimonium perhiber& de lumine / thaz er giuuizscaf sag&i fon liohte*: Z. 16), die sich in einem zeitlichen Ablauf vor der bereits erwähnten Stelle Joh 1,15 befindet. Die Verse Joh 1,6-

8 und 1,15 sind als zwei Ereignisse zu verstehen, sodass Johannes in 1,15 (*quem dixi uobis / fon dem ih íu quad*: Tat 45,12 = Siev. 13,8) auf seine vorhergehende Predigt hinweisen kann.

Die Veränderung von Präteritum zu Präsens in der Althochdeutschen Übersetzung (*hic erat / thiz ist*: Tat 45,12 = Siev. 13,8) führt daher weiter fort, was in der Harmonie angelegt ist, nämlich die Integration der Prologverse Joh 1,7-18 in eine zeitliche Geschehensabfolge.

Wie sehr der Prolog des Johannesevangeliums Schwierigkeiten im Verständnis der Zeitebenen bereitet, zeigt eine weitere Veränderung des Tempus, die dieses Mal auch den lateinischen Text im Vers Joh 1,16 gegenüber der mehrheitlichen Überlieferung betrifft (entsprechende Stelle ist unterstrichen):

Et de plenitudine eius nos omnes  
accepimus & gratiam pro gratia,

Inti fon sínero folnessi uuir alle  
Inphahemes Inti geba furi geba  
(Tat 45,16f. = Siev. 13,9).

Weder die *Vulgata* noch die Ausgabe von Nestle-Aland weisen an dieser Stelle Varianten auf: Es findet sich lediglich die Perfektform *accepimis*, während der *Tatian* die Präsensform *accipimus* überliefert. Da sich diese Variante bereits im *Codex Fuldensis* befindet, liegt hier kein Übertragungsfehler beim Erstellen der Bilingue vor. Vielmehr kann hier wiederum eine inhaltlich motivierte Veränderung des Textes in Betracht gezogen werden: Während die Perfektform *accepimus* im Johannesevangelium die nachösterliche Perspektive wiedergibt, ordnet die Präsensform *accipimus* im *Tatian* dieses Ereignis in einen chronologischen Verlauf ein: Die Figur des Johannes weist auf das unmittelbare Kommen des Messias hin, von dem die Menschen Heil erlangen werden.

Nach den Prologversen aus dem Johannesevangelium, die im *Tatian* den Verkündigungsauftrag des Johannes unterstreichen, werden Verse aus dem Matthäusevangelium (Mt 3,4f.) angeschlossen, die zunächst Johannes äußerlich beschreiben (*Ipse autem iohannes habebat | uestimentum de pilis camelorum | ther selbo iohannes hab&a | giuûati fon hariron olbentono*: Tat 45,24 = Siev. 13,11) und seinen Aufruf zur Umkehr wiedergeben. Diese Stelle ist zunächst nur aus dem Matthäusevangelium entnommen worden (Mt 3,4-10), welches hier ausführlicher ist als das Lukasevangelium. Darauf folgt Sondergut aus dem Lukasevangelium (Lk 3,10-15), in dem Johannes Anfragen, wie Buße geleistet werden soll, konkret beantwortet.

Die Stelle aus dem Lukasevangelium endet mit den Fragen der Menschen, ob Johannes nicht etwa Christus selbst sei. An diese Thematik schließen sich auch die Verse Joh 1,19-26 an, die im *Tatian* nun folgen.

Der Einschub aus dem Johannesevangelium endet mit dem Vers Joh 1,26: *Respondit eis Iohannes dicens / thô antlingota in Iohannes sus quedantj* (Tat 47,28 = Siev. 13,23<sup>370</sup>). Dieser Vers ist gleichlautend mit der zuvor unterbrochenen Stelle aus Lukas (*respondit Ioannes dicens*: Lk 3,16). Mit diesen Versen bieten sowohl das Lukas- als auch das Johannesevangelium im Gegensatz zu den Evangelien nach Matthäus und Markus einen narrativen Rahmen für die folgende Antwort des Johannes.

Diese Antwort, in der sich Johannes selbst deutet, wird von allen vier Evangelien in ähnlicher Weise überliefert (Mt 3,11; Mk 1,7f.; Lk 3,16f.; Joh 1,26f.). Im *Tatian* wird die Version nach Matthäus ausgewählt:

ego quidem uos baptizo In aqua	ih toufo iuuuh In uuazare
In pænitentiam,	In riuuua
Qui autem post mé uenturus est	ther after mir zuouuart ist
fortior me est,	ther ist mir strengiro
	(Tat 47,29-32 = Siev. 13,23).

Damit wird die Version ausgewählt, die eine große Ähnlichkeit zu dem bereits nach Joh 1,15 eingefügten Predigtabschnitt aufweist, wie sich anhand der Relativsätze *qui autem post mé uenturus es / ther after mir zuouuart ist* (Z. 31f.: Mt 3,11.) und *qui post mé uenturus est / thie dar after mir quementi ist* (Tat 45,13 = Siev. 13,8; Joh 1,15) zeigt. Die althochdeutsche Übersetzung vollzieht dies jedoch nicht nach, wie dies an der unterschiedlichen Wiedergabe von *uenturus* (*zuouart* bzw. *quementi*) deutlich wird.

Dass durch das Aufeinandertreffen der verschiedenen Erzählperspektiven der einzelnen Evangelien im *Tatian* besondere Bezugnahmen entstehen, verdeutlichen die Verse Joh 1,23 sowie eine Stelle, die aus Mt 3,2f. und Lk 3,1 zusammengesetzt ist. Nach Joh 1,23 beschreibt sich der Täufer als Wegbereiter für Christus:

ait, Ego uox clamantis	quad her thô. ih bin stemna ruofentes
In deserto parate uiam domini	In uuvostinnu garuu& trohtines uueg
sicut dixit esaias proph&a,	soso quad esaias ther uuîzago
	(Tat 47,19-21 = Siev. 13,21).

---

<sup>370</sup> Sievers ordnet diesen Versteil fälschlicherweise zu Mt 3,11. Dies gilt jedoch erst ab dem folgenden Satz *Ego quidem vos* [...].

Damit wird in der Figurenrede das zuvor auf Johannes hin gedeutete Schriftwort zu Anfang des Kapitels 13 bestätigt, das den synoptischen Evangelien entnommen (Mt 3,2f + Lk 3,1) und in der auktorialen Erzählweise gehalten ist:

[..] hic est enim	[...] thiz ist ther	
qui dictus est per esaia	fon themo gikundit uuas thuruh esaia	
proph&am dicentem,	uuizagon sus quedantan,	
uox clamantis In deserto‘	stemna ruofentes In uuvostinnu.	5
parate uiam domini.	garuu& trohtines uueg	
	(Tat 44,2-6 = Siev. 13,3).	

Durch das Zusammenfügen dieser unterschiedlichen Erzählformen im *Tatian* treffen eine Zuschreibung nach den synoptischen Evangelien und eine Selbstausslegung nach dem Johannesevangelium aufeinander. Dadurch wird dieser Text mehr- und vielschichtiger. Dass diese Textelemente im *Tatian* in enger Verbindung gesehen wurden und als eine rahmende Klammer der gesamten Episode fungieren, unterstreicht eine Veränderung des Textes aus dem Johannesevangelium in Joh 1,23: Während die Überlieferung stets *dirigite viam Domini* aufweist, findet sich im *Tatian* stattdessen *parate viam Domini* (Tat 47,20 = Siev. 13,21). Damit entspricht der Ausspruch des Johannes nach dem Johannesevangelium (Joh 1,23) in der Wortwahl genau dem zuvor verwendeten Erfüllungszitat aus dem Lukasevangelium (Tat 44,6 = Siev. 13,3: Lk 3,4). In diesem Fall bildet die althochdeutsche Übersetzung diese Übereinstimmung auch genau nach.

Dieses Kapitel endet mit Versen aus Lukas (Lk 3,18) und Johannes (Joh 1,28), die wiederum anders als Matthäus und Markus Schlussformeln bieten und somit dem gesamten Kapitel einen narrativen Rahmen geben.

Im Kap. 78 wird entsprechend der Reihenfolge des Matthäusevangeliums im *Tatian* nach der Erzählung über die Ablehnung Jesu in seiner Heimatstadt Nazaret der Bericht über die Tötung des Johannes eingefügt. Damit wird die Funktion der Johannesfigur als Vorläufer Jesu, wie sie in der Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums angelegt und zu Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu wiederholt wird, beibehalten. Die Episode im *Tatian* setzt sich aus Teilen aller drei synoptischen Evangelien zusammen. Allein Matthäus und Markus berichten die Umstände, die zur Tötung des Johannes führen (Mt 14,3-12; Mk 6,17-29). Dieser Erzählung gehen in den beiden Evangelien Verse voraus, in denen Herodes Kunde über Jesus erhält und diesen mit Johannes vergleicht. Diese

Verse (Mt 14,1-2, Mk 6,14-16 bzw. die Entsprechung Lk 9,7-9) werden im *Tatian* zurückgestellt und erst im Anschluss an die Erzählung von der Tötung des Johannes gesetzt.

Die Erzählung beginnt somit im *Tatian* mit der Festnahme des Johannes. Als Grund dafür geben das Matthäus- und das Markusevangelium an, dass dieser die Ehe von Herodes und Herodias, der Frau des Bruders des Herodes, ablehnt. Nach der Version des Matthäusevangeliums will Herodes Johannes zwar töten, unterlässt es aber aus Furcht vor dem Volk, welches diesen als Propheten verehrt (vgl. Mt 14,5). Im Markusevangelium hingegen ist es Herodias, die Johannes nach dem Leben trachtet. Hier lehnt Herodes die Tötung ab, da er selbst Johannes verehrt (vgl. Mk 6,19f.).

Im *Tatian* werden sowohl Herodes als auch Herodias Tötungsabsichten zugeschrieben. Dafür werden die zwei sich widersprechenden Hinderungsgründe – Furcht vor dem Volk sowie Respekt vor Johannes als heiligem Mann – auf die beiden Figuren aufgeteilt: Herodias werden die Ablehnungsgründe des Herodes aus dem Matthäusevangelium, nämlich die Furcht vor dem Volk, zugeschrieben. Herodes hingegen behält die Begründung, die das Markusevangelium ihm zugedacht hat, dass er selbst Johannes als heiligen Mann achtet.

Dafür muss allerdings der Text ergänzt werden. Statt der sonstigen Auswahl aus zwei Varianten, werden nun sowohl die Matthäus- als auch die Markusparallele beibehalten, um eine zweifache Tötungsabsicht darzustellen. Hierfür wird jedoch der Vers Mt 14,5 (*et volens illum occidere*) an den Vers Mk 6, 19 (*et volebat eum occidere*) angeglichen und ergänzt: Durch zusätzlich hinzugefügtes *similiter / sama* (Tat 115,27 = Siev. 79,3) wird die Verdoppelung der Tötungsabsicht als paralleles Geschehen eingeleitet. Zudem wird *timuit* aus Mt 14,5 an *volebat* aus Mk 6,19 hinsichtlich des Tempus angeglichen und ebenfalls in das Imperfekt gesetzt. Im Folgenden sind die Veränderungen gegenüber der Überlieferung der Einzelevangelien markiert:

herodes <sup>371</sup> autem insidiabatur illi	<u>herodias</u> far&a sín	
& uolebat occidere eum	Inti uuolta inan arsláhan	
nec poterat; <u>Timebat</u> enim populum	nimohta forhta thén liut	25
quia sicut proph&am eum habebant.	uuanta her inan habeta samaso uuizzagon.	
<u>Similiter &amp; herodes</u> uolens <u>eum</u>	sama herodes uuollenti inan	

<sup>371</sup> In der lateinischen Spalte der St. Galler Handschrift liegt vermutlich eine Verschreibung vor. Die Übersetzung jedenfalls vollzieht den Personenwechsel richtig und benennt zunächst Herodias, also die Frau des Herodes.

occidere m&uebat.,	arslahan forhta imo	
Sciens eum uirum iustum & sanctum	uuizenti inan rehtan man inti heilagan	
& custodiebat eum & audito	Inti hielt inan Inti gihorentemo	30
eo multa faciebat & libenter	Imo thaz hér managu t&a Inti lustlihho	
eum audiebat. [...]	hórta inan. [...]	
	(Tat 115,23-32 = Siev. 79,3).	

Damit ist der Rahmen gestaltet für das eigentliche Zentrum der Erzählung: Am Geburtstag des Herodes tanzt die Tochter der Herodias und vermag dadurch den Herodes in solcher Weise zu beeindrucken, dass er ihr einen Wunsch zugesteht, und sei es die Hälfte seines Königreiches. Aufgrund der Beratung durch die Mutter fordert die Tochter den Kopf des Johannes auf einem Silbertablett. Herodes ist betrübt über seinen Eid, kommt dem Wunsch des Mädchens dennoch umgehend nach. Dieser gesamte Abschnitt folgt dem Markusevangelium (Mk 6,20-26), das gegenüber Matthäus ausführlicher ist und aufgrund der Verwendung vieler dialogischer Elemente dramatischer gestaltet ist.

Zu fragen bleibt, warum im *Tatian* die Gestaltung des Markusevangeliums nicht beibehalten wurde. Nach dieser Version verlangt Herodias die Tötung des Johannes, während Herodes aus Ehrfurcht vor Johannes als Mann Gottes dieses Ansinnen ablehnt. Die Betrübnis des Herodes in Bezug auf seinen Schwur angesichts des Wunsches seiner Stieftochter erscheint aufgrund seiner Verehrung von Johannes folgerichtig.

Im *Tatian* hingegen ist die Motivation für die Zuteilung von jeweils unterschiedlichen Tötungsabsichten und Hindernisgründen auf zwei Personen nicht eindeutig. Es scheint sich hier fortzusetzen, was bereits im Matthäusevangelium angelegt ist, wird doch dort die Absicht, Johannes zu töten, nur von Seiten des Herodes bekundet. Damit wird diese Figur eindeutig negativer gezeichnet als bei Markus. Im Matthäusevangelium mag hierfür der schlechte Ruf ausschlaggebend sein, der dem Namen Herodes durch den Kindermord zu Bethlehem anhaftet, obwohl es sich an dieser Stelle um einen anderen Herodes handelt. Im *Tatian* kommt hinzu, dass nach einer Einfügung aus dem Lukasevangelium innerhalb der Passionsgeschichte in Kap. 167 (Tat 307,9-308,5 = Siev. 196,3-8: Lk 23,6-12) derselbe Herodes, der die Verhaftung und Tötung des Johannes veranlasst, auch an der Verurteilung Jesu beteiligt ist und danach ein Freund des Pilatus geworden sein soll. In diesem Fall läge eine Art „Motivation von hinten“ vor, d.h. die Plausibilität eines Erzählstrangs begründet sich aus einem späteren Ereignis. Da Pilatus als schlechter Charakter gilt, kann ein Freund von diesem ebenfalls nur schlecht sein. Vor diesem Hintergrund würde eine unveränderte Übernahme der

Erzählung von der Tötung des Johannes aus dem Markusevangelium den Herodes in ein zu gutes Licht setzen.

Auch wenn man festhalten muss, dass im *Tatian* die konsequent gestaltete Charakterdarstellung bezogen auf die Einzelepisode im Markusevangelium nicht beibehalten wird, so gilt andererseits, dass durch die Veränderung dennoch in Bezug auf den Gesamthergang der Erzählung eine geschlossene Figuren- und Charakterdarstellung angestrebt wird.

Nach der Enthauptung des Johannes folgen wenige Verse (Mt 14,1-2 bzw. Lk 9,7-9), in denen Herodes von Jesus hört und fragt, wer dieser sei. Dabei wird er mit der Aussage konfrontiert, dass einige ihn für einen Propheten halten würden, andere für den auferstandenen Johannes.

Darauf antwortet Herodes mit der Feststellung, dass er Johannes habe enthaupten lassen (*iohannem ego decollavi / ih arhoubitota iohannem*: Tat 117,11 = Siev. 79,12) und dass er Jesus sehen möchte (& *quærebat | uidere eum / inti suohta | zigisehanne inan*: Tat 117,13f. = Siev. 79,12). Diese Version im *Tatian* folgt dem Lukasevangelium (Lk 9,7-9). Bei Matthäus bzw. Markus interpretiert Herodes selbst Jesus als den auferstandenen Johannes. Während in diesen beiden Evangelien Herodes als gottesfürchtiger Mann dargestellt wird, bleibt er bei Lukas eher Skeptiker.

Die Episode endet mit Versen aus dem Matthäusevangelium (Mt 14,13-14), nach denen Jesus sich aufgrund dieser Ereignisse zurückzieht (*secessit inde in nauicula | in locum desertum seorsum / fuor thanan in skeffe | in uuvosta stat suntiringon*: Tat 117,15f. = Siev. 79,13).

Das Begehren des Herodes, Jesus zu sehen, erscheint vor diesem Hintergrund eine Bedrohung zu sein. Daher ist die Übernahme der eher skeptischen Haltung des Herodes hinsichtlich der Auferstehung des Johannes nach dem Lukasevangelium auch passend. Dies unterstreicht zudem die Argumentation innerhalb der Erzählung von der Tötung des Johannes, zeigt sich doch dort, dass ein allzu positives Bild von Herodes eher vermieden wird.

Besonders auffällig ist in diesem Kapitel neben der Gestaltung von Charakteren die Veränderung der Reihenfolge von Teilen der Erzählung in Bezug auf das Matthäus- und Markusevangelium. In diesen Evangelien bildet die Feststellung des Herodes, dass Jesus der auferstandene Johannes sei, die Exposition für die dann als nachgereichte Erklärung zu denkende Darstellung der Tötungsumstände (vgl. Mt 14,1-6):

<sup>1</sup>In jener Zeit hörte Herodes, der Tetrarch, das Gerücht über Jesus,

<sup>2</sup>und er sprach zu seinen Knechten: Dieser ist Johannes der Täufer; er wurde erweckt von den Toten, und deswegen wirken Kräfte in ihm.

<sup>3</sup>Denn Herodes, ergreifend den Johannes, hatte gebunden [ihn] und im Gefängnis verwahrt wegen Herodias, der Frau (des) Philippos, seines Bruders.

<sup>4</sup>Denn (es) sagte ihm Johannes: Nicht ist dir erlaubt, sie zu haben.

<sup>5</sup>Und obwohl er ihn töten wollte, fürchtete er die Volksmenge, weil für einen Propheten sie ihn hielten.

<sup>6</sup>Als aber das Geburtsfest des Herodes war [...].

Diese Gestaltung der Erzählung im Matthäusevangelium nimmt die Tatsache der Tötung des Johannes zunächst vorweg, da sie die Voraussetzung für die vermutete Auferstehung des Johannes ist. Erst im Nachhinein wird dann das eigentlich zeitlich vorhergehende Ereignis, die Tötung, erzählt.

Diese Form der Erzählung, die als Prolepse bezeichnet werden kann, wird im *Tatian* zugunsten einer chronologisch geordneten Erzählung verändert. Zuerst wird die Tötung des Johannes und die Geburtstagsfeier geschildert und im Anschluss daran die Frage des Herodes nach der Person Jesu hinzugefügt, welche zum Vergleich mit dem auferstandenen Johannes führt.

Wie bereits in der Eingliederung von Teilen des Prologs des Johannesevangeliums im Kap. 13 zeigt sich auch an dieser Stelle, dass die theologische Konturierung der Johannesfigur, die in der Vorläuferschaft zu Jesus besteht, zugleich historisch-zeitgeschichtlich aufgefasst wird. Vor diesem Hintergrund sind auch die Zusammenfügungen und Neuzuweisungen der unterschiedlichen Tötungsabsichten in diesem Kapitel als Versuch zu sehen, eine schlüssige Ereignisgeschichte zu schaffen.

#### *4.6.6. Harmonisierung und erzählerische Gestaltung: Die Verleugnung durch Petrus (Kap. 162 und 163)*

In der Nacht der Gefangennahme Jesu ereignet sich nach den Erzählungen aller vier Evangelien die Verleugnung Jesu durch Petrus. Zur gemeinsamen Überlieferung der Erzählung gehört das Motiv des krähenden Hahns, das entsprechend der Prophezeiung Jesu nach der dritten Verleugnung erfolgt. Die Reaktion des Petrus wird hingegen nur in den synoptischen Evangelien geschildert: Durch das Krähen des Hahns erinnert er sich an die Worte Jesu und beginnt zu weinen.

In den Evangelien nach Matthäus und Markus findet die Verleugnung parallel zum Verhör Jesu im Haus des Hohenpriesters statt (Mt 26,57-75; Mk 14,53-72). Im



Lukasevangelium hingegen ereignet sich dies in der Nacht, bevor Jesus am folgenden Morgen vor den Hohenpriester geführt wird (Lk 22,54-71). Im Johannesevangelium wiederum wird die Verleugnung durch Petrus jeweils vor und nach dem Verhör Jesus durch den Schwiegervater des Kajaphas, Hannas, erzählt (Joh 18,15-27).

Im *Tatian* wird die Verleugnung in der zeitlichen Abfolge des Johannesevangeliums übernommen, also im Zusammenhang mit dem Verhör Jesu vor Hannas (Kap. 163), das dieses Evangelium anstelle des Verhörs vor Kajaphas berichtet.<sup>372</sup>

Die vier Evangelien weisen in der Darstellung der Verleugnung vielfach Überschneidungen auf, jedoch auch signifikante Unterschiede: Nach dem Johannesevangelium kommt es zu einer Befragung des Petrus durch eine Türhüterin, als ihm Einlass in den Hof des Hauses des Hannas gewährt wird. Während des Verhörs Jesu durch Hannas wärmt sich Petrus am Feuer. Dort wird er noch zweimal angesprochen, wobei nur beim dritten Mal außer der Türhüterin noch eine weitere Figur benannt wird, nämlich ein Verwandter desjenigen, dem Petrus zuvor das Ohr abgehauen hatte.

In den synoptischen Evangelien hingegen folgt Petrus den Schächern in das Haus des Hohenpriesters und setzt sich an das Feuer. Dort wird er von einer Magd angesprochen. Während im Markusevangelium diese Magd Petrus auch ein zweites Mal fragt (Mk 14,69), erwähnt das Matthäusevangelium eine zweite, „andere Magd“ (Mt 26,71). Bei der dritten Befragung benennen Matthäus und Markus „einige Dabeistehende“ (Mt 26,73 u. Mk 14,70). Im Lukasevangelium hingegen wird nach der ersten Magd lediglich von zwei „anderen“ berichtet, ohne dass diese näher erläutert werden (Lk 22,58f.).

Im *Tatian* wird zunächst nach dem Johannesevangelium geschildert, wie Petrus mit einem anderen Jünger in den Hof des Hauses des Hannas eingelassen und von der Türhüterin befragt wird, ob er nicht zu Jesus gehöre. Petrus leugnet dies (Tat 299,16-300,5 = Siev. 186,1-4; Joh 18,15-17). Im *Tatian* werden die Verse aus Johannes durch Lukas und Markus ergänzt: So berichtet Lukas (Lk 22,56), dass eine Magd Petrus am Feuer sitzen sieht und ihn daraufhin genau anschaut. Dieses Motiv des prüfenden Blicks wird im *Tatian* der Türhüterin zugeordnet, ein entsprechendes Verhalten überliefert das Johannesevangelium nicht:

quem cum uidiss& ancilla ostiaria  
(Seitenwechsel)  
& eum fuiss& intuita

then mit diu inan gisah thiu duriuuarta  
  
Inti inan uuas ana scouuonti

<sup>372</sup> Vgl. den Erzählverlauf zu den Kap. 162 u. 163, S. xx.

dixit numquid & tu ex discipulis es  
istius hominis [...]

quad eno bistu fon then iungiron  
thesses mannes. [...]  
(Tat 299,31-300,3 = Siev. 186,4).

Ebenso wird die sehr kurze Antwort des Petrus nach dem Johannesevangelium (Joh 18,17: „Ich bin (es) nicht.“), durch Zusammenfügung aus Lk 22,57 und Mk 14,68 neu formuliert: *non noui illum neque scio | quid dicas / niuueiz ih inan noh ih niuueiz | uuaz thu quidis* (Tat 300,4f. = Siev. 186,4).

Entsprechend dem Erzählverlauf des Johannesevangeliums begibt sich Petrus nach seiner ersten Leugnung zu einem Feuer, um sich zu wärmen (Tat 300,5-11 = Siev. 186,5: Joh 18,18). Wie im Johannesevangelium folgt an dieser Stelle auch die Wiedergabe des Verhörs Jesu vor Hannas, das mit dem Hinweis der Überführung an Kajaphas endet: *Et misit eum annas ligatum | ad caipham pontificem / santan tho annas gibuntanan | zi caiphase themo bisgoffe* (Tat 301,1f. = Siev. 187,6: Joh 18,24 + unbestimmbare Ergänzungen).

Im Anschluss daran werden die weiteren Leugnungen des Petrus berichtet, die aus allen vier Evangelien zusammengesetzt sind. Im *Tatian* sind dabei viele Elemente der einzelnen Evangelien übernommen, soweit sie nicht Störungen verursachen: Dies zeigt sich beispielsweise in der Körperhaltung des Petrus, der nach dem Johannesevangelium am Feuer steht, während er in den synoptischen Evangelien sitzt. Im *Tatian* wird die Variante nach dem Johannesevangelium gewählt: *erat cum eis & p&rus stans / uuas mit in p&rus stantenti* (Tat 300,9 = Siev. 186,5: Joh 18,18); *erat autem simon p&rus | foris In atrio stans / uuas tho simon petrus | úzze in themo fríthoue stantenti* (Tat 301,4f. = Siev. 188,1: Joh 18,25). Entsprechend hierzu fügt sich eine Ergänzung aus dem Markusevangelium ein, die sich auf weitere am Feuer Anwesende bezieht, die ebenfalls stehen: *circum stantibus / thendar umbi stuontun* (Tat 301,7 = Siev. 188,1: Mk 14,69).

Die Anschuldigungen gegenüber Petrus werden im *Tatian* so kombiniert, dass alle in den Evangelien überlieferten Personen erhalten bleiben: Neben der bereits erwähnten Türhüterin aus Johannes sind dies nach dem Matthäusevangelium eine „andere Magd“ (*alia ancilla / ander thiu::* Tat 301,6 = Siev. 188,1: Mt 26,71) und am Feuer „Dabeistehende“ (*accesserunt qui stabant / zuo giengung tho thiedar stuontun*: Tat 301,10 = Siev. 188,2: Mt 26,73). Ebenso ist aus dem Johannesevangelium die Figur eines Verwandten desjenigen Mannes erhalten, dem Petrus zuvor mit dem Schwert ein Ohr abgehauen hatte (*cognatus eius cuius abscidit | p&rus auriculam / thes mág themode aba hio | petrus thaz ora*: Tat 301,20f. = Siev. 188,4: Joh 18,26).

Im *Tatian* gibt es dadurch vier Personen mit vier Anschuldigungen. Da Petrus aber auf die „andere“ Magd sowie auf die „Dabeistehenden“ nur einmal antwortet (Tat 301,16f. = Siev. 188,3), bleibt es auch im *Tatian* bei der dreifachen Leugnung des Petrus.

Im Lukasevangelium sind die Verleugnung zeitlich voneinander getrennt. So wird die zweite Verleugnung zeitlich von der ersten ein wenig später angeordnet (*post pusillum*: Lk 22,58; vgl. Mt 26,73; Mk 14,70) und wiederum die dritte Verleugnung nach einer weiteren Stunde (*Et intervallo facto quasi hore unius*: Lk 22,59). Im Lukasevangelium gestalten diese Zeitangaben die Dauer der Nacht der Gefangennahme bis zum anderen Morgen, der mit dem Krähen des Hahns einsetzt.

Da im *Tatian* wie im Johannesevangelium zwischen der ersten und der zweiten Verleugnung das Verhör Jesu vor Hannas wiedergegeben wird, entsteht eine Zäsur, deren Wirkung einer zeitlichen Gestaltung gleichkommt. Die zweite und dritte Verleugnung, die im Johannesevangelium als sich unmittelbar hintereinander geschehende Ereignisse erzählt werden, sind im *Tatian* jedoch durch eine Zeitangabe getrennt (& *post pusillum quasi hore unius* / *Inti after thiū luzilu samaso eineru ziti* Tat 301,18 = Siev. 188,4). Diese kommt durch die Verknüpfung von Lk 22,58 und 59 zustande. Hierin spiegelt sich die Vorliebe für die Übernahme von Zeitangaben im *Tatian* wieder. Zugleich verlängert sich dadurch die erzählte Zeit, sodass die Verleugnung entsprechend dem Verhör dauert.

Auf das Ende des Verhörs, wie es in Joh 18,24 anklingt, ist eine Einfügung aus Lukas bezogen, die dieser Szene eine besondere Dramatik verleiht. Im Lukasevangelium dreht sich Jesus, der sich im Hof des Hohenpriesters befindet, nach dem Hahnenschrei um und sieht Petrus an, worauf dieser sich der Prophezeiung Jesu erinnert und weinend das Haus des Hohenpriesters verlässt (Lk 22,61f.):

& statim gallus cantauit	inti sliumo ther hano crata	
& conuersus dominus respexit p&rum.	inti giuuentit trohtin giscouuota petrum.	
(Seitenwechsel)		
<b>Et</b> recordatus est p&rus uerbi domini	Inti gihugita tho petrus trohtines uuortes	
quod dixerat ei	thaz er imo quad	
priusquam gallus cant&	er thanne hano crae	
ter me negabis hodie	driio stunt forsehhis mich hiutu	
& egressus foras p&rus	Inti uz gangenti petrus	5
fleuit amare.	uuiof bittaro.	
	(Tat 301,30-302,6 = Siev. 188,5f.).	

Diese Begegnung wird im Lukasevangelium sehr unvermittelt erzählt: Jesus erscheint plötzlich und unerwartet.<sup>373</sup> Im *Tatian* hingegen hat diese Szene einen engen Bezugspunkt durch die zuvor berichtete Überbringung Jesu zu Kajaphas nach dem Johannesevangelium (Tat 301,1f. = Siev. 187,6: Joh 18,24). So ist vorstellbar, dass der Blickkontakt nicht nur wie zu Beginn der Episode aus der Distanz erfolgt (*Sequebatur autem ihesum | simon p&rus a longe / tho folgeta themo heilante | simon p&rus ferrano*: Tat 299,16f. = Siev. 186,1: Mt 26,58),<sup>374</sup> sondern aus nächster Nähe, während Jesus abgeführt wird. Auch eine weitere Hinzufügung aus dem Matthäusevangelium verbindet diese Begegnung Jesu mit dem vorhergehenden Erzählverlauf. Nach Matthäus wird eine Begründung für die Absicht des Petrus geliefert, weshalb dieser das Haus des Hohenpriesters betritt: *ut uideret finem / thaz her gizahi thaz enti* (Tat 300,11 = Siev. 186,5: Mt 26,58). Im *Tatian* wird Petrus vom Sehenden zum Gesehenen, vom neugierigen Verfolger zum ertappten Lügner.

Dass in diesem Abschnitt die einzelnen Textteile aus den synoptischen Evangelien und dem Johannesevangelium in besonderer Weise verwoben sind, zeigt sich zuvor sehr eindrücklich an der Antwort des Petrus auf die Anschuldigung des „Verwandten“, der im Garten Getsemani bei der Gefangennahme Jesu dabei war und Petrus dort gesehen haben will (*nonne ego te uidi in horto / eno nigisah ih thih in themo garte*: Tat 301,24 = Siev. 188,5: Joh 18,26). Während im Johannesevangelium die Leugnung des Petrus nur auf der Erzählebene wiedergegeben wird (Joh 18,27: „Wieder nun leugnete Petrus, und sogleich schrie ein Hahn“), findet sich im *Tatian* die Antwort des Petrus in wörtlicher Rede aus den synoptischen Evangelien:

neque non noui eum	quedenti <sup>375</sup> niuueizih inan
nescio quid dicis	niuueiz uuaz thu sages
non noui hominem istum quem dicitis	niuueiz ih then man then ir quedet
	(Tat 301,27-29 = Siev. 188,5).

Petrus leugnet in seiner letzten Antwort nicht nur zweimal, Jesus zu kennen (Z. 27 u. 29), sondern auch etwas über die Vorgänge im Garten zu wissen (Z. 28). Diese Antwort, die in drei Teile gegliedert ist, ist die längste Aussage des Petrus von allen

<sup>373</sup> Der Vers Lk 22,61, der das plötzliche Auftreten Jesu schildert, verwendet den Hoheitstitel *dominus / trohtin* (Z. 32) innerhalb der Narration. Dies kommt innerhalb der Evangelien wie im *Tatian* nur an wenigen Stellen vor (vgl. S. 118-124) und unterstreicht dadurch die Besonderheit dieser Stelle.

<sup>374</sup> Ähnlich auch Lk 22,54.

<sup>375</sup> Das Part. Präs. (= sagend) zur Einleitung der wörtlichen Rede ist ohne Entsprechung im lateinischen Text.

Verleugnungen und erreicht ihre Länge nur durch die Zusammenfügung von Redeelementen aus allen drei synoptischen Evangelien (Mk 14,68 *neque non noui eum* Lk 22,60 *nescio quid dicis* Mt 27,74 *non noui hominem* Mk 14,71 *istum quem dicitis*). Dieser langen Antwort des Petrus entspricht die dreigliedrige Einleitung der wörtlichen Rede, die aus Mt 25,74 und Mk 14,71 zusammengesetzt ist: *tunc coepit d&estari | & anathematizare & iurare / bigonda tho leidezen | Inti forsahhan Inti sueren* (Tat 301,25f. = Siev. 188,5). In dieser Gestaltung des Geschehens kurz vor dem Wendepunkt zeigt sich im *Tatian* im Vergleich zur Überlieferung der Einzelevangelien eine deutliche dramatische Zuspitzung.

#### 4.6.7. ‚ipsissima vox‘ – Die Bedeutsamkeit der Worte Jesu: Die Kreuzigung (Kap. 170)

Mit der Kreuzigung und dem Tod Jesu erreicht die Geschichte Jesu ihren vorläufigen Höhepunkt. Im *Tatian* beginnt das Kap. 170 mit dem Erreichen des Kreuzigungsortes Golgotha. Kennzeichen für dieses Kapitel ist, dass es in sehr dichter Folge Teile der Überlieferungen aller vier Evangelien berücksichtigt. Für den Erzählverlauf erweist sich das Matthäusevangelium als leitender Text, in dessen Rahmen die zusätzlichen Verse der anderen Evangelien integriert werden. Dabei zeigt sich insgesamt eine additive Vorgehensweise, die es ermöglicht, viele unterschiedliche Details der einzelnen Evangelien zu erhalten.

Dies spiegelt sich beispielsweise im Reichen des Weins unmittelbar vor der Kreuzigung wider: Während nach der Überlieferung des Markusevangeliums der Wein mit Myrrhe gewürzt ist (Mk 15,23), ist er bei Matthäus mit Galle vermischt (Mt 27,34). Jesus lehnt sowohl die eher wohlschmeckende Gabe nach der Erzählung des Markusevangeliums, als auch die vermutlich sehr übel-schmeckende nach dem Matthäusevangelium<sup>376</sup> ab. Im *Tatian* werden beide Zusätze des Weins, also Myrrhe und Galle, additiv übernommen (Tat 314,1-4 = Siev. 202,3).

Daran schließt sich aus dem Lukasevangelium die Vergebungsbitte Jesu für seine Peiniger, die nicht wussten, was sie tun, an (Lk 9,34):

---

<sup>376</sup> Es wird vermutet, dass auch Matthäus Myrrhe und nicht Galle meinte. Dies sei aber durch die griechische Übersetzung verändert worden. Daher lässt sich aus dem Originalzusammenhang kaum bestimmen, was Wein mit Galle sollte. Daher beschränke ich mich auf mögliche Rezeptionen, die wohl Galle mehrheitlich negativ konnotieren (Galle = Gift; wohl zwar auch Fischgalle als Heilmittel bei Augenkrankheiten).

Jhesus autem dicebat pater  
dimitte illis non enim sciunt  
quid faciunt.

ther heilant quad fater  
forláz iníiz sie niuuzzun  
uuaz sie duont.  
(Tat 314,5-7 = Siev. 202,4).

Im Erzählverlauf des Lukasevangeliums erscheint diese Bitte Jesu unmittelbar nach der Kreuzigung, im *Tatian* hingegen steht diese in einem anderen Sinnzusammenhang: Jesus spricht diese Vergebungsbitte als Reaktion auf die Gabe des Weins sowie im Angesicht seiner bevorstehenden Kreuzigung.

Danach erfolgt im *Tatian* die Kreuzigung Jesu mit der Aufteilung seiner Gewänder unter den Soldaten. Während die synoptischen Evangelien die Aufteilung der Gewänder nur sehr kurz berichten, schildert das Johannesevangelium (Joh 19,23-24) diesen Vorgang ausführlich mit einer Beschreibung der Eigenschaften des Gewandes sowie einem Erfüllungszitat aus dem Alten Testament. Im *Tatian* erscheinen diese Verse nahezu vollständig und unverändert (Tat 314,9-22 = Siev. 203,1-4). Die Präferenz für die jeweilig ausführlichste Darstellung zeigt sich im *Tatian* auch hinsichtlich der Schilderung der Anbringung der Inschrift am Kreuz. Auch diese Verse stammen wiederum weitgehend aus dem Johannesevangelium (Joh 19,19-22), welches neben den Namen Jesu auch den Grund seiner Verurteilung benennt (*hic est ihesus nazarenus | rex iudæorum / thiz ist der heilant | nazarenisgo cuning iudeono*: Tat 314,27f. = Siev. 204,1). Zudem berichtet das Johannesevangelium von der Auseinandersetzung um die Inschrift zwischen „den Juden“ und Pilatus, die letzterer mit dem prägnanten Satz *quod scripsi scripsi / thaz ih screib thaz screib ih* (Tat 315,8 = Siev. 204,4) beendet. Diese Verse stehen im Johannesevangelium vor der Verteilung der Gewänder, im *Tatian* hingegen werden sie jedoch nach der Ordnung des Matthäusevangeliums im Anschluss daran eingefügt.

Im Folgenden wird weitgehend ein längerer Abschnitt aus dem Matthäusevangelium (Tat 315,9-31 = Siev. 205,1-3: Mt 27,38-43) übernommen. Darin wird die Kreuzigung der beiden Räuber erzählt sowie die Verhöhnung Jesu durch Vorbeigehende. Anhand der Kreuzigung der beiden Räuber zeigt sich, dass wiederum die Reihenfolge des Matthäus- bzw. Markusevangelium für die Gestaltung dieses Kapitels entscheidend ist. Während im Lukas- wie im Johannesevangelium die Kreuzigung der beiden Räuber gleichzeitig mit der Kreuzigung Jesu erwähnt wird (Lk 23,33; Joh 19,18), berichtet Markus (Mk 15,27) dieses Ereignis im Anschluss an die Kreuzigung Jesu. Im Matthäusevangelium (Mt 27,38) findet sich diese Abfolge in gleicher Weise. Anders als das Markusevangelium, das die Kreuzigung der Räuber lediglich mit *et* an das

Vorhergehende anschließt, verwendet das Matthäusevangelium jedoch hier ein gliederndes *tunc*. Im *Tatian* wird mit der Übernahme dieses Erzählabschnitts aus Matthäus zugleich die Variante ausgewählt, die die zeitlich strukturierte Erzählfolge aufweist.<sup>377</sup>

An der Verhöhnung Jesu durch die Vorbeikommenden schließt sich auch einer der mit Jesus gekreuzigten Räuber an. Diese Version entspricht dem Lukasevangelium (Lk 23,39-43), nachdem nur ein Räuber Jesus verhöhnt (hingegen Mt 27,44: beide Räuber), während der zweite Räuber an Jesus glaubt. Dieses Sondergut des Lukasevangeliums, das ein Gespräch zwischen Jesus und dem gläubigen Räuber bietet, wird im *Tatian* vollständig übernommen (Tat 315,32-316,14 = Siev. 205,4-7).<sup>378</sup>

Ähnlich verhält es sich mit einer Szene aus dem Johannesevangelium (Joh 19,25-27), für die es keine Entsprechung in den synoptischen Evangelien gibt. Unter dem Kreuz steht Maria, die Mutter Jesu, mit Maria, der Frau des Klopas, sowie Maria von Magdala. Zudem ist der Lieblingsjünger Jesu anwesend, den er Maria als Sohn anempfiehlt sowie diesem Maria als Mutter (Tat 316,15-29 = Siev. 206,1-3).

Danach folgt die Schilderung der Todesstunde weitgehend nach dem Matthäusevangelium (Mt 27,45-56) mit Ergänzungen aus den anderen drei Evangelien. Dies betrifft in diesem Abschnitt vor allem die Worte Jesu. Aus Matthäus und Markus wird zunächst die Klage Jesu, dass Gott ihn verlassen habe, übernommen (Mt 27,46-47; Mk 15,34):

heli heli lamasabacthani  
quod est  
interpr&atum

heli heli lamasabacthani  
thaz ist  
erreckit

<sup>377</sup> An dieser Stelle (Mt 27,38) zeigt sich ein Überlieferungs- und zugleich Übersetzungsproblem (vgl. Synopse zu Kap. 170): Die *Vulgata* überliefert hier *crucifixi sunt*, also 3. Pers. Pl. Pass. im Indikativ Perfekt. Im lateinischen Tatiantext steht hingegen *crucifixerunt*, also eine aktivische Form. Vermutlich orientiert sich diese Form an *crucifixerunt* in Mt 27,35 (Tat 314,8 = Siev. 203,1). Im Unterschied zum lateinischen Text folgt die althochdeutsche Übersetzung zu Mt 27,38 der *Vulgata*, indem sie ebenfalls eine Passivkonstruktion bietet: *Tunc crucifixerunt cum eo | duos latrones / tho uuarun erhangen mit imo | zuene thioba* (Tat 315,9f. = Siev. 205,1). Hier zeigt sich eine Bestätigung der These von Masser, dass offensichtlich für die Übersetzung ein korrigierter lateinische Text erstellt wurde, wobei diese Korrekturen in den lateinischen Text der Bilingue nicht vollständig übernommen worden sind (s.o. S. xx-xx).

<sup>378</sup> Auch an dieser Stelle (Lk 23,41: „denn Würdiges (für das), was wir taten, empfangen wir zurück“) findet sich ein Übersetzungsunterschied: Im althochdeutschen Text steht *infahemes* im Präsens im Gegensatz zur lateinischen Perfektform *recepimus* (Tat 316,8 = Siev. 205,5). Das Präsens entspricht der *Vulgata*-Überlieferung (*recepimus*). Beide Zeitformen lassen sich inhaltlich rechtfertigen: Das Präsens steht im Zusammenhang mit den drohenden Strafen im Angesicht des Gerichts Gottes (vgl. Lk 23,40), die noch ausstehen. Das Perfekt hingegen bezieht sich wohl auf die Kreuzigung, die bereits geschehen ist.

deus meus deus meus  
ut quid dereliquisti me

got min got min  
ziu forliezi thu mih  
(Tat 317,6-10 = Siev. 207,2).

10

Daran schließen sich Verse aus dem Johannesevangelium an (Joh 19,28-29), in denen Jesus ausruft, dass er Durst habe (*dicit sitio / quad ih thurstu*: Tat 317,22 = Siev. 208,1). Dafür gibt es bei Matthäus und Markus keine Entsprechung, obwohl beide davon berichten (Tat 317,25-31 = Siev. 208,3: Mt 27,48; Mk 15,36), dass Jesus kurz vor seinem Tod Essig zum Trinken gereicht wird. Während die Motivation für diese Tat im Matthäus- wie im Markusevangelium nicht ganz klar ist – zu denken wäre etwa als Fortsetzung der vorher stattfindenden Verhöhnung – und im Lukasevangelium diese Episode ganz fehlt, wird sie im Johannesevangelium als Vollzug der Schrifteerfüllung eingeleitet (*ut consummar&ur | scriptura / thaz thuruhfremi uurdi | thaz giscrib*: Tat 317,20f. = Siev. 208,1: Joh 19,28). Der Ausruf Jesu, dass er Durst habe, initiiert schließlich diese Handlung sowohl im Johannesevangelium als auch im *Tatian*.

Ein weiteres Jesuwort (*consummatum est / gientot ist*: Tat 318,3 = Siev. 207,4: Joh 19,30), das im Johannesevangelium der letzte Ausspruch Jesu ist, auf den unmittelbar der Tod eintritt, wird ebenfalls übernommen. Im *Tatian* endet hier jedoch lediglich die Szene um das Trinken des Essigwassers. Denn hieran fügt sich nochmals eine Verspottung Jesu aus dem Matthäusevangelium an, in der die Umherstehenden fragen, ob wohl Elias Jesus befreien werde (Tat 318,4-7 = Siev. 207,5: Mt 27,49).

Der Tod Jesu wird im *Tatian* sodann nach den synoptischen Evangelien erzählt. Nach dem Matthäus- sowie Markusevangelium stirbt Jesus mit einem lauten Schrei (Mt 27,50: *clamans voce magna*; Mk 15,37: *emissa voce magna*). Lukas ergänzt dies, indem er den Schrei mit Worten füllt (Lk 23,46: *Et clamans voce magna Iesus ait*). Diese längere Version, die ein Jesuwort überliefert, wird im *Tatian* übernommen:

**J**hesus autem iterum  
clamans  
uoce magna.  
**P**ater in manus tuas  
commendo spiritum meum  
& Inclinato capite.  
**E**misit spiritum.

ther heilant abur  
ruofenti  
mihileru stemmu.  
fater in thino henti  
biuiluhu ih minan geist  
Inti nidar gihelditemo houbite.  
santa then geist.  
(Tat 318,8-14 = Siev. 208,6).

10



Die Todeszeichen sind wiederum additiv aus dem Johannesevangelium (Joh 19,30: „neigend den Kopf“) und dem Matthäusevangelium (Mt 27,50: „gab auf den Geist“) ergänzt.

Nach dem Tod Jesu folgen aus dem Matthäusevangelium Schilderungen der Begleitumstände (Tat 318,15-32 = Siev. 209,1-4: Mt 27,51-53: Spalten des Tempelvorhangs, Erdbeben, Öffnung der Gräber und Auferstehung der Toten), die in ihrer Ausführlichkeit und dramatischen Gestaltung über die Parallelen von Markus und Lukas hinausgehen.

Auf diese Schilderung von Ereignissen folgt das Zeugnis des römischen Hauptmanns. Nach den synoptischen Evangelien bekundet dieser die Gottessohnschaft Jesu.<sup>379</sup> Im Matthäusevangelium geschieht dies, über Markus und Lukas hinausgehend (vgl. Mk 15,39; Lk 23,47), nicht nur angesichts des Todes Jesu, sondern auch aufgrund der äußeren Ereignisse. Im *Tatian* wird diese Version, die zudem den Hauptmann mit den weiteren Soldaten gemeinsam das Bekenntnis im Plural sprechen lässt, übernommen (Tat 319,1-9 = Siev. 210,1f.: Mt 27,54).

Die synoptischen Evangelien beenden die Kreuzigungsszene mit dem Hinweis auf die Frauen aus der Gefolgschaft Jesu, die von weitem dem Geschehen beiwohnen. Unter ihnen ist auch Maria aus Magdala, die bereits bei der Szene aus dem Johannesevangelium mit der Mutter Jesu und dem Lieblingsjünger unter dem Kreuz (vgl. Joh 19,25) Erwähnung fand. Dass sie nun mit Maria, der Mutter des Jakobus und des Joseph, sowie mit Salome, der Mutter der Söhne des Zebbedäus, nochmals genannt wird, dürfte vermutlich mit den Auferstehungsberichten zusammenhängen. Diese drei Frauen gehen in Kap. 173 im *Tatian* am Ostermorgen mit Salben zum Grab.<sup>380</sup>

Das Kap. 170 von der Kreuzigung und dem Tod Jesu endet im *Tatian* mit Versen aus dem Johannesevangelium (Joh 19,31-34 u. 36-37), die von der Brechung der Beine der beiden mit Jesus gekreuzigten Schächer und dem Stich mit der Lanze in die Seite Jesu berichten. Diese Ereignisse überliefert nur das Johannesevangelium.

Im *Tatian* sind in diesem Kapitel alle in den Evangelien überlieferten Worte Jesu erhalten geblieben. Dieses Vorgehen geht einher mit der generellen Wertschätzung für Jesusworte in der gesamten Evangelienharmonie. Im Fall der Kreuzigungsszene werden die verschiedenen Aussprüche der einzelnen Evangelien dafür in eine von den Einzelevangelien abweichenden Geschehensabfolge gestellt: Dies zeigt sich besonders

---

<sup>379</sup> Ausführlich hierzu vgl. auch das Kapitel zur Offenbarung der Gottessohnschaft Jesu, s. o. S. XX-XX.

<sup>380</sup> Zur Erläuterung dieses Kapitels s.u. S. XX-XX.

an der Vergebungsbitte aus dem Lukasevangelium (Lk 9,34), die im *Tatian* im Gegensatz zu Lukas vor der Kreuzigung eingefügt wird, sowie in der Gestaltung der letzten Worte Jesu. So wird der Ausspruch Jesu „Es ist vollendet“ nach dem Johannesevangelium (Joh 19,30) nicht als Entsprechung zum Todesmoment der synoptischen Evangelien aufgefasst, sondern als ein noch davor liegendes Ereignis. Die letzten Worte Jesu im *Tatian*, die dem Lukasevangelium entnommen sind („Vater in deine Hände empfehle ich meinen Geist“: Lk 23,46), werden jedoch nach dem Matthäusevangelium eingeleitet. Dieses Evangelium bietet eine zeitliche Gliederung (*Jhesus autem iterum | clamans / ther heilant abur | ruofenti*: Tat 318,7f. = Siev. 207,6: Mt 27,50), die im *Tatian* die letzten Worte Jesu nach dem Johannes- und nach dem Lukasevangelium zeitlich nacheinander positioniert.

Wie die Worte Jesu werden in diesem Kapitel in additiver Weise auch die Begleitumstände und Details, die die einzelnen Evangelien überliefern, zu einer Gesamterzählung verbunden. Im Vergleich zur Einzelüberlieferung entsteht dadurch ein wesentlich umfangreicherer Text. Dass im Gegensatz zu anderen Ereignissen hier nicht auf einzelne Aspekte verzichtet wird, ist sicherlich der Bedeutung des Todes Jesu geschuldet. Neben der Überlieferung der Worte Jesu, die einen besonderen Stellenwert in diesem Kapitel wie im gesamten *Tatian* haben, zeigt sich in der Bewahrung der Begleitumstände vor allem das Bemühen, die Faktizität und damit die Historizität des Todes Jesu zu veranschaulichen.

#### *4.6.8. Grenzen der Harmonie: Die Begegnung der Maria Magdalena mit dem auferstandenen Jesus (Kap. 173)*

Dass die Harmonisierung durchaus nicht alle Schwierigkeiten, die sich durch die Verbindung der Texte ergeben, bewältigt, zeigt sich ausgeprägt innerhalb der Auferstehungsberichte in Kap. 173 in der Erzählung von der Begegnung der Maria Magdalena mit dem auferstandenen Jesus (Tat 326,24-327,31 = Siev. 221,1-7). Die Episode, in der Maria Jesus zunächst für einen Gärtner hält (vgl. Joh 20,11-18), wird nach dem Johannesevangelium durch ein kurzes Gespräch zwischen Maria und zwei Engeln eingeleitet. Diese sitzen im leeren Grab, in das sich Maria hineinbeugt, und fragen sie, warum sie weine. Maria antwortet, dass sie ihren Herrn suche, und wendet sich um. Darauf steht Jesus vor ihr, der sie nochmals fragt, warum sie weine, worauf sie ihn schließlich erkennt.

Im *Tatian* fehlt der einleitende Abschnitt mit der Begegnung zwischen Maria und den Engeln (Joh 20,11b-13a), vermutlich da dies als Parallele zum Gespräch der Frauen mit den Engeln im Grab nach dem Lukasevangelium aufgefasst wurde, welches wiederum zuvor im *Tatian* wiedergegeben worden ist (Tat 324,21-325,12 = Siev. 218,1-5: Lk 24,4-7). Die verkürzte Erzählung im *Tatian* beginnt somit mit der Angabe, dass Maria weinend vor dem Grab steht, und leitet direkt über zum Gespräch zwischen Jesus und Maria (vgl. Unterstreichung):

<b>M</b> aria autem magdalenae	maria magdalenisgú	
de qua eiecerat	fon theru her uz uuarf	
vii demonia	sibun diuuala.	
<b>S</b> tabat ad monumentum	stuont zi themo grabe	
foris plorans.	uzze uuvofanti	30
dum ergo fler&	mittiu sie tho uuiof.	
(Seitenwechsel)		
<u>dicit illi</u> . mulier quid ploras	quad iru. uußb uaz uuvofis	
dicit illi. quia tulerunt	quad imo. uuanta sie namun	
dominum meum & nescio	minan trohtin Inti ih niuueiz	
ubi posuerunt eum.	uuara sie inan legitun	
	(Tat 326,26-31/327,1-4 = Siev. 221,1-2).	

Ein Teil der Engelrede, nämlich die Frage an Maria, warum sie weine, bleibt zwar erhalten, wird jedoch nun Jesus zugewiesen. Entsprechend wird die Einleitung hierzu verändert, und zwar von *dicunt ei illi* (jene [= die Engel] sagen zu ihr [= Maria]) zu *dicit illi* (jener [= Jesus] sagt zu ihr [= Maria]). Hierbei wird nicht nur das Verb vom Plural in den Singular gesetzt, sondern auch das Demonstrativpronomen *illi* in seinem Bezug verändert. Es ist jetzt nicht mehr als Nominativ Plural Maskulinum (= die Engel) zu verstehen, sondern als Dativ Singular Femininum (= ihr bzw. Maria). Das Demonstrativpronomen *ei*, das sich im Johannesevangelium auf Maria bezog, wird weggelassen. Durch diese Veränderungen ergeben sich jedoch Verständnisprobleme, da die redende Person, also Jesus, zuvor nicht eingeführt wird. Für den Leser erschließt sich dies nur im Nachhinein aus dem Fortgang dieser Szene.

Durch die Veränderung entsteht eine weitere Verständnisschwierigkeit, denn im Lateinischen steht die Einleitung der Jesusrede in völliger Parallelität zur Antwort der Maria, die ebenfalls mit *dicit illi* eingeleitet wird. Eine Kenntlichmachung des

Subjektwechsels, etwa durch die Verwendung von Namen, fehlt auch hier.<sup>381</sup> Die althochdeutsche Übersetzung meistert diese Schwierigkeit, wie sich an der Wiedergabe der Demonstrativpronomina zeigt: *iru* (Z. 33) für Maria, *imo* (Z. 34) für Jesus.

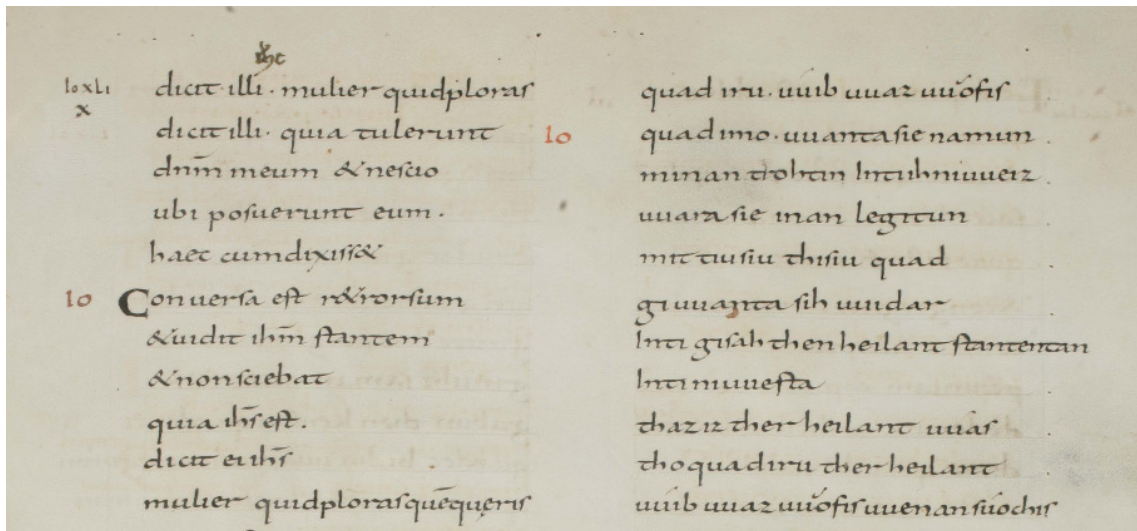


Abb. 28: Althochdeutscher Tatian, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 327 (Ausschnitt)

Im St. Galler Codex findet sich an dieser Stelle eine Lesehilfe: Über der Zeile mit der Frage Jesu steht die Abkürzung *ihc*, um kenntlich zu machen, dass hier Jesus spricht. Der fehlende Name im Text ist also ergänzt worden. Wie sich auf der Abbildung zeigt, befindet sich diese Ergänzung über der ersten Zeile der Seite. Möglicherweise hat also auch der Seitenwechsel diese Ergänzung mitverursacht. Allerdings steht die Abkürzung *ihc* zwar zum richtigen Satz, jedoch zum falschen Bezugswort, nämlich *illi*. Dies kann grammatikalisch bzw. der Form nach aber nicht das Subjekt sein, wie es auch richtigerweise die Übersetzung aufgefasst hat.

Durch die Auslassung des Gesprächs der Maria mit den Engeln im *Tatian* entsteht auch im Weiteren eine Verständnisschwierigkeit. Nach dem Johannesevangelium dreht sich

<sup>381</sup> Vgl. Rathofer, Fuldischer Evangelientext (wie Anm. 38), S. 276, der diese Auslassungen und Textveränderungen als Merkmal der – einst umstrittenen – Zusammengehörigkeit von *Codex Fuldensis* und *Sangallensis* bewertet. Er folgert (ebd.): „Der Text bleibt also völlig unklar, ja diffus. Hier rächt sich die Omission von Joh 20,11b u.12 [...]“. Als Reaktion auf diese Schwierigkeiten sieht er die vollständige Wiedergabe dieser Stelle aus dem Johannesevangelium in den jüngeren Tatianhandschriften.

Maria, noch während sie im Gespräch mit den Engeln ist, um und wird von Jesus angesprochen, den sie zunächst für den Gärtner hält (Joh 20,14f.). Aufgrund der Kürzungen im *Tatian* ist dieser Zusammenhang nicht mehr nachvollziehbar. Dennoch ist der Vers *Conuersa est retrorsum / giuuanta sih uuidar* (Tat 327,6 = Siev. 221,3) erhalten geblieben. Dies hat zur Folge, dass sich Maria mitten im Gespräch mit Jesus umwendet, ohne dass zuvor deutlich geworden wäre, dass sie sich in einer anderen Position befunden hätte:

haec cum dixiss&	mittiu siu thisiu quad	5
Conuersa est retrorsum	giuuanta sih uuidar	
& uidit ihesum stantem	Inti gisah then heilant stantentan	
& non sciebat	Inti niuuesta	
quia ihesus est.	thaz iz ther heilant uúas.	
dicit ei ihesus	tho quad iru ther heilant	10
mulier quid ploras quem queris	uúib uuaz uuvofis uuenan súochis	
	(Tat 327,5-11 = Siev. 221,3).	

Im Vergleich zur Erzählung des Johannesevangeliums fehlt der gekürzten Variante im *Tatian* die Notwendigkeit des Umwendens, die sich aus der räumlichen Begebenheit – Maria beugt sich zunächst ins Grab und dreht sich dann um – und durch den Sprecherwechsel von den Engeln zu Jesus ergibt. Durch die Zuweisung der Engelrede an die Jesusfigur geht auch die Besonderheit verloren, dass Jesus die Frage der Engel „Frau, warum weinst Du?“ (Joh 20,13) wiederholt. Diese Wiederholung kennzeichnet im Johannesevangelium die unerwartete Anwesenheit Jesu.

Zudem ist im *Tatian* das vielleicht auch komplizierte Sprachspiel dieser Szene des Johannesevangeliums nicht mehr nachvollziehbar: Zweimal benutzt die lateinische Bibelübersetzung *convertere*:<sup>382</sup> einmal mit der Ergänzung *retrorsum* im Sinne von ‚sich wegwenden‘ oder ‚sich umdrehen‘ nach der Rede Marias mit den Engeln (Z. 6: Joh 20,14) und einmal einfaches *convertere* im Sinne von ‚sich zuwenden‘, nachdem Maria Jesus erkannt hat (*maria conuersa illa | dicit ei. rabboni / maria siu tho giuuanta sih | quad imo rabboni*: Tat 327,19f. = Siev. 221,5: Joh 20,16). D.h. die Pointe dieser Stelle nach dem Johannesevangelium, indem sich Maria zwar vom Grab wegwendet, aber dem Auferstandenen zuwendet und ihm begegnet, ist im *Tatian* aufgrund der Kürzung verlorengegangen.

<sup>382</sup> In genauer Nachahmung des griechischen Originals, dort *stréphomai*.

Das Fehlen der Verse Joh 20,11b-13a, die erzählen, wie sich Maria ins leere Grab hineinbeugt, führen im Gegensatz zum Johannesevangelium im *Tatian* zu einer nicht mehr geschlossenen und in sich stimmigen Erzählung, die zudem um entscheidende Aspekte gebracht ist. Das offensichtliche Ziel dieser Auslassung, eine Doppelung der Begegnung Marias mit den Engeln zu vermeiden, führt somit zu einer erzählerischen Problematik, die mit den Mitteln der Harmonisierung nicht zu beheben ist. An dieser Stelle wird daher der enge konzeptionelle Rahmen einer jeden Evangelienharmonie deutlich, der in der ausschließlichen Verwendung von vorhandenem Textmaterial besteht und in dem eine dichterische Freiheit nicht zum Tragen kommt.

#### 4.7. Zusammenfassung: Der *Tatian* als Erzählwerk

Bei der Analyse des Gesamterzählverlaufs wie der Gestaltung einzelner Szenen zeigt sich, dass die Evangelienharmonie *Tatian* innerhalb der engen Grenzen, die diese Gattung durch die ausschließliche Verwendung von vorhandenem Textmaterial setzt, eine äußerst komplex verwobene Geschichte aufweist. Der *Tatian* ist zwar nicht eine Erzählung, die eine von den Evangelien völlig abweichende Botschaft oder ein anderes Jesusbild überliefert, neu ist aber die Erzählweise. Dabei sind zwei Aspekte besonders hervorzuheben: nämlich die Gestaltung von Ort und Zeit sowie die Gestaltung einzelner Motive.

Die mit einer eigenen Akzentuierung verbundene Gestaltung von Ort und Zeit im *Tatian* lässt sich vor allem in Bezug auf die Zusammenführung der unterschiedlichen Wegkonzepte der einzelnen Evangelien erkennen. Das Ergebnis ist eine Wegführung, die mitunter sehr komplex ist, aber durchaus den geographischen Gegebenheiten entspricht. So zeigt sich besonders an der Art der Eingliederung von einzelnen Episoden, zumeist in den Erzählverlauf des Matthäusevangeliums, dass diese auch nach Ortsmotiven vorgenommen worden sind. Wo hingegen eine Verbindung von Erzählabschnitten aus den einzelnen Evangelien aufgrund ihrer thematischen Nähe zu beobachten sind, werden Ortsangaben, die Störungen hervorrufen könnten, entsprechend geändert.

Hinsichtlich der Zeitgestaltung zeigt sich anhand der Übernahme aller Jahresangaben aus dem Lukasevangelium, dass im *Tatian* ein Interesse besteht, die durch Lukas

vorgenommene Einordnung der Jesusgeschichte in die Zeitgeschichte aufrechtzuerhalten.

Dass Zeitaspekte immer wieder von entscheidender Bedeutung für die Gestaltung einzelner Kapitel sind, ist etwa auch der Beachtung von Tageszeiten zu entnehmen, wie etwa am Anfang des Aufenthalts Jesu in Jerusalem nach seinem feierlichen Einzug (Kap. 116-129). Zur Chronologisierung gehört auch, dass eine Prolepse wie im Fall der Erzählung von der Tötung des Johannes (Kap. 79) zugunsten eines linearen Ablaufs aufgelöst und einzelne Motive, die aus unterschiedlichen Evangelien stammen, in eine zeitliche Abfolge integriert werden, wie etwa innerhalb der Kreuzigungsszene (Kap. 170).

Die konsequente Beachtung der Chronologie wirkt sich auch auf die Gestaltung von zentralen Motiven aus. Dies zeigt sich besonders auffällig in der Gestaltung der Offenbarung der Gottessohnschaft, die als Prozess oder Entwicklung dargestellt wird: von der Bekundung bei der Taufe, die Jesus und eingeschränkt dem taufenden Johannes vorbehalten ist, über die Offenbarung bei der Verklärung vor einem Teil der Jünger und schließlich im Öffentlich-Werden bei der Kreuzigung durch die Verkündigung des römischen Hauptmanns. Während hier besonders das Markusevangelium als Vorbild zu sehen ist, erweist sich der *Tatian* bei der Gestaltung von Erfolg und Ablehnung und besonders beim Tötungsbeschluss als eigenständig. So finden sich im Gegensatz zu den Evangelien am Anfang der Erzählungen des öffentlichen Wirkens Jesu keine Konflikte, wie vor allem das erste Auftreten Jesu in der Synagoge von Nazaret (Kap. 18) zeigt. Auch der Konflikt Jesu mit der religiösen Oberschicht entwickelt sich allmählich. Die Zuspitzung dieser Auseinandersetzung, die zum Tötungsbeschluss führt, erfolgt in vielen einzelnen Stufen.

Die Konfliktgestaltung zeigt auch den Versuch einer Rationalisierung im Umgang mit einem letztlich nicht lösbaren Problem für die christliche Geschichtschreibung: Die Gottessohnschaft Jesu erweist sich nach christlicher Deutung in der Auferstehung. Als Auferstandener wird Jesus als Christus bekannt. Hier setzten die Evangelien mit ihren Berichten ein, die die vom österlichen Glauben geprägte Sichtweise auf den Gottessohn bereits zu dessen Lebzeiten verdeutlichen, wie man den vielen Wunderberichten entnehmen kann. Dadurch sind die Zeitebenen in den Evangelien nicht streng logisch in ein Vorher und Nachher zu trennen. Der Konflikt um die Person Jesu ist in den Evangelien von Anfang an immer auch integraler Bestandteil der Geschichte von Jesus von Nazaret als Gottessohn. Die liebende Hinwendung Gottes zu den Menschen zeigt sich in der Botschaft von der Auferstehung, d.h. in der Überwindung des Todes wie

auch des Bösen. Insofern sind die Evangelien theologisch und nicht historisch motiviert. Werden aber diese Berichte nun historisch-zeitlogisch gelesen, dann entstehen durchaus Sachprobleme, so z.B. wie der Gottessohn, der doch Großartiges vollbrachte, dennoch so viele Feinde hatte und schließlich getötet werden konnte.

Im *Tatian*, der eine Lektüre der Evangelien in zeitlogischer Hinsicht bietet, wird dieser Widerspruch bis zu einem gewissen Punkt dadurch aufgelöst, indem zwischen einfachem Volk und religiöser Oberschicht und den Handlungsorten Jerusalem und Galiläa unterschieden wird. So ist Galiläa der Ort der Annahme und dies besonders beim Volk, während Jerusalem der Ort des Todesbeschlusses wie auch der Tötung selbst ist – verursacht durch die religiöse Oberschicht. Dieses Konzept kommt allerdings dort an seine Grenzen, wo der *Tatian* aus dem Johannesevangelium den verallgemeinernden Plural „die Juden“ übernimmt, der diese Differenzierung nicht ermöglicht. Angesichts des Verhaltens der Menge bei der Kreuzigung, das in allen Evangelien ähnlich berichtet wird, ist die Unterscheidung zwischen Volk und Oberschicht auch im *Tatian* nicht mehr aufrechtzuerhalten.

Durch die Verbindung der vier Evangelien im *Tatian* entsteht letztlich eine Geschichte, die mitunter einen deutlich höheren Komplexitätsgrad aufweist als die einzelnen Vorlagen. Dies zeigt sich in vielen Verbindungen von einzelnen Erzählabschnitten zu einer Erzählung innerhalb eines Kapitels wie auch in der Abfolge von Kapiteln. So erfahren einzelne Erzählungen eine mehrfache Perspektivierung, wie etwa in der Deutung des Taufgeschehens (Kap. 14) durch die Figur des Johannes nach dem Johannesevangelium als Ergänzung der synoptischen Taufberichte. In Kapiteelfolgen entstehen durch die Zusammenfügung mitunter Kausalitätsverknüpfungen, die über die Aussagen der Einzelevangelien hinausgehen, wie dies bei der Verbindung des Meldegebots über den Aufenthaltsort Jesu durch die Phariser in Kap. 153 nach dem Matthäusevangelium und die Verweigerung der Gastfreundschaft der Samariter in Kap. 136 nach dem Lukasevangelium geschieht. Zudem werden Abschnitte, die in den einzelnen Evangelien ohne einen ersichtlichen Kontext erscheinen, in einen solchen gestellt. Dies zeigt das Beispiel der Verse Mt 11,25-27 über das „leichte Joch“, das im *Tatian* in Kap. 67 bei der Rückkehr der 72 Jünger im Kontext einer Trostrede erscheint.

Als Merkmal für die Harmonisierungsleistung des *Tatian* kann man begründet behaupten, dass durch die Art und Weise der Verbindung von Texten sinnvolle Einheiten entstehen. Nicht selten sind dabei überraschende Bezugnahmen festzustellen, die einen einzelnen Textabschnitt eines Evangeliums zusätzlich erhellen oder in einen



weiteren Sinnbezug aufgehen lassen. Nicht immer gelingt dies überzeugend oder ohne das Gefühl von Reibungen, wie das Kap. 173 von der Begegnung der Maria Magdalena mit dem auferstandenen Jesu verdeutlicht. Festzuhalten ist jedoch, dass dies eher Ausnahmen sind und keinesfalls prägend für den Gesamteindruck, den der Text beim Leser hinterlässt.

## 5. Schlussbetrachtung

In der Handschrift Clm 22053 der Münchener Staatsbibliothek, die aus der Zeit um 800 stammt und in der u.a. das lateinisch-althochdeutsche *Wessobrunner Gebet* überliefert ist, finden sich auf fol. 99r/v in kurzer Weise Angaben zum Leben Jesu. Auffallend ist, dass die Stationen des Lebens Jesu von der Empfängnis, über Geburt, Taufe und Tod bis zur Auferstehung stets präzise in einen zeitlich-historischen Rahmen verortet werden, indem sie etwa durch die Angaben zu den Regierungsjahren des römischen Kaisers datiert sind. Dieses Beispiel verdeutlicht ein ausgesprochen zeithistorisches Interesse am Leben Jesu im frühen Mittelalter.

Auch wenn die Evangelienharmonie *Tatian* weit entfernt ist von einer solchen Reduktion auf wenige Ereignisse im Leben Jesu, zeigt sich dennoch gegenüber den Evangelien eine Akzentuierung der Geschichtlichkeit der Person Jesu, wie dies die Untersuchungen zur Erzählweise zeigen.

Während die Evangelien aus der nachösterlichen Perspektive Jesus von Nazaret als den auferstandenen Christus verkündigen und zugleich unter dem Eindruck der Hoffnung seiner unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft stehen, ist der *Tatian* ein Zeugnis für die zunehmende historische Betrachtungsweise der Jesusgeschichte. Das Resultat ist eine Geschichtsschreibung, die Entwicklungen und Ereignisse zeitlogisch perspektiviert und kausallogisch plausibilisiert. So soll der Leser vor allem nachvollziehen können, warum Jesus als Sohn Gottes trotz großen Zulaufs und Erfolgs bei den Menschen auf erbitterten Widerstand gestoßen ist. Die Gründe für den Tod Jesu werden hierbei weniger theologisch-soteriologisch, sondern vor allem als Folge eines unausweichlichen Konflikts Jesu mit der religiösen und politischen Schicht seiner Zeit akzentuiert. Dass die Evangelienharmonie im 12. Jahrhundert in großen Teilen Grundlage der groß angelegten *Historia ecclesiastica* des Petrus Comestor wurde, ist insofern geradezu folgerichtig.

Gegenüber dieser Akzentuierung von Geschichtlichkeit in der Darstellung des Lebens Jesu tritt im 9. Jahrhundert die Problematik der Wahrheit angesichts der vierfachen Überlieferung der Evangelien eher in den Hintergrund. Anders als für die Entstehungszeit der Harmonie im 2. Jahrhundert angenommen, in der die mehrfache und bisweilen widersprüchliche Überlieferung der Evangelien die Frage nach ihrer Wahrheit berührt, gilt diese Problematik im 9. Jahrhundert so nicht mehr. Dies lässt sich m.E. aus der peniblen Kennzeichnung des Textes durch die eusebianischen Kanonzahlen ersehen. Sie stehen am Textrand als etablierte, gleichsam unverrückbare Zeichen dafür, dass die Summe der kanonischen Evangelien die Wahrheit repräsentiert. Zugleich sind die Kanonzahlen nicht nur als Versuch zu verstehen, den harmonisierten Tatiantext in seiner Rechtmäßigkeit auszuweisen, sondern sie bilden ebenso ein Gegenmodell zur Einheit auf der Textebene. Indem die Kanonzahlen stets die Vielheit des Textes vor Augen führen, wird die Einheit der Harmonie geradezu wieder aufgelöst. Diese Gegenläufigkeit ermöglichte wahrscheinlich die Überlieferung des *Tatian* als nichtkanonischen Text.

Angesichts der Kanonzahlen in der *Tatianbilingue*, die stets dem kundigen Leser den Referenztext vor Augen führt, wird das Resultat der Harmonisierung geradezu verblüffende Wirkung hinterlassen haben. Hierzu zählt nicht nur, dass im *Tatian* Widersprüche beseitigt wurden. Fast immer geschieht die Auswahl und Verbindung von Einzeltexten absichtsvoll und mit großer Durchdachtheit im Hinblick auf die Einzelepisode wie auf den Gesamttext hin. Mit seiner bewussten Auswahl von Episoden und Motiven sowie der Schaffung zahlreicher neuer Bezugnahmen durch die gegenüber der Ausgangslage veränderte Kontextualisierung schafft der *Tatian* überraschende Verbindungen und Bezugnahmen. Die Evangelienharmonie *Tatian* schöpft also die engen Grenzen an Gestaltungsmöglichkeiten in vollem Umfang aus, die diese Textsorte gegenüber der viel freier verfahrenen Bibeldichtung aufweist. Diese Harmonie kann daher als ein eigenständiges Erzählwerk gewertet werden.

Im Vergleich zur vierfachen Überlieferung der Evangelien ist der *Tatian* aber keineswegs die einfache oder einfachere Geschichte, wie immer wieder auch im Hinblick auf die Gattung der Evangelienharmonie gemutmaßt wird, sondern ein komplexes Gebilde, das sich vor allem dem bibelkundigen Leser eröffnete.

Der Besonderheit dieses Textes entspricht die Gestaltungsweise und Einrichtung der St. Galler Handschrift Nr. 56 als zweispaltige, lateinisch-althochdeutsche Bilingue. Vor diesem Hintergrund gilt es daher, auch die Rolle der Volkssprache in dieser Handschrift zu bedenken. Hierbei erscheinen Ansätze, die einen eindeutigen Zweck angeben, wie

das Erlernen des Latein oder der Jesusgeschichte in vereinfachter Form für sprach- und sachunkundige Mönche, wenig überzeugend. Die Untersuchungen zur Übersetzungsweise wie zur kodikologischen Gestaltung zeigen, dass die St. Galler Bilingue ein Produkt elaborierter Schriftkultur im 9. Jahrhundert ist und damit weit entfernt von einem wie immer zu verstehenden Gebrauchs- oder Alltagsgegenstand.

Versucht man nun Textinhalt und äußere Gestaltungsform in Verbindung zu bringen, so stellt die Tatianbilingue ein selbstbewusstes und kühnes Unterfangen dieser Zeit dar: Sie ist Ausdruck, dass die Geschichte Jesu zugleich Teil der eigenen, fränkisch-alemannischen Geschichte geworden ist. Die Teilhabe an der Geschichte Jesu findet also nicht erst im aneignenden Lesen und Erlernen der fremden Sprache sowie des Inhalts statt, in ihrer zweisprachigen Anlage postuliert und dokumentiert die St. Galler Tatianhandschrift vielmehr, dass dies bereits Teil der Wirklichkeit ist. Dieser Aneignungsprozess findet vornehmlich im Erstellen dieser Bilingue statt, nämlich im Prozess der Verschriftlichung: vom genauen Kopieren der Vorlage, der Erstellung der Übersetzung sowie in der Umsetzung des zweispaltigen Formats. Vielleicht liegt darin der Zweck dieser Handschrift mit ihren wenigen Gebrauchsspuren. Zwar wäre sie für das Lesen optimiert eingerichtet, mit dem Abschluss der Schreibarbeiten hat sie jedoch bereits ihren eigentlichen Sinn erfüllt.





## 6. Literaturverzeichnis

### *Abkürzungen von Zeitschriften, Reihen und Lexika*

ATB	Altdeutsche Textbibliothek
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
DTM	Deutsche Texte des Mittelalters
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
FGNK	Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur
JEPG	Journal of English and Germanic Philology
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH	Monumenta Germaniae Historica
NdJb	Niederdeutsches Jahrbuch. Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung
Nd. Mitt.	Niederdeutsche Mitteilungen
Nestle-Aland	Novum Testamentum Graece et Latine
NKZ	Neue kirchliche Zeitschrift
PBB	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur
PL	Patrologia Latina, ed. J. P. Migne
RL	Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte; (neubearb.) Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
VL	Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon
ZfdA	Zeitschrift für deutsche Altertümer
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie

### 1. Primärquellen: Editionen und Übersetzungen sowie dazugehörige wissenschaftliche Hilfsmittel

#### 1.1. Tatian

##### *a) Editionen*

Codex Fuldensis. Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris capuani edidit prolegomenis introduxit, commentariis adornavit Ernestus Ranke, Marburg und Leipzig 1868.

Ammonii Alexandrini quae et Tatiani dicitur harmonia evangeliorum in linguam Latinam et inde ante annos mille Franciscam translata, hg. v. J. Andreas Schmeller, Wien 1841.

Die lateinisch-althochdeutsche Tatianbilingue Stiftsbibliothek St. Gallen Cod. 56, unter Mitarbeit v. Elisabeth De Felip-Jaud hg. v. Achim Masser, Göttingen 1994 (Studien zum Althochdeutschen, 25).

Tatian. Lateinisch und altdeutsch m. ausführlichem Glossar, hg. v. Eduard Sievers, Paderborn 1872 (Bibliothek der ältesten deutschen Literatur-Denkmäler; 5).

Tatian. Lateinisch und althochdeutsch mit ausführlichem Glossar, hg. v. Eduard Sievers, 2., neubearb. Aufl. 1892 (Bibliothek der ältesten deutschen Literatur-Denkmäler, 5), (Nachdruck Paderborn 1960).

#### *b) Hilfsmittel*

Braune, Wilhelm, Althochdeutsche Grammatik I. Laut- und Formenlehre, 15. Aufl. bearb. v. Ingo Reiffenstein, Tübingen 2004.

Sonderegger, Stefan, Althochdeutsche Sprache und Literatur. Eine Einführung in das älteste Deutsch, Darstellung und Grammatik, dritte, durchgesehene u. wesentl. erweiterte Aufl., Berlin New York 2003.

Althochdeutsches Wörterbuch. Auf Grund der von Elias von Steinmeyer hinterlassenen Sammlungen bearb. u. hg. v. Elisabeth Karg-Gasterstädt, Theodor Frings u. Rudolf Große, Berlin 1968ff.

Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen, hg. v. Albert L. Lloyd, Otto Springer u. Rosemarie Lühr, Göttingen 1998ff.

Lateinische Grammatik, von Hans Rubenbauer u. J. B. Hofmann, neubearb. v. Rolf Heine, 11. Aufl., Bamberg u. München 1989.

A Latin Dictionary. Founded on Andrew's edition of Freund's Latin dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis and Charles Short, Oxford 1879.

### 1.2. Otfrid von Weißenburg

#### *a) Editionen und Übersetzungen*

Otfrids Evangelienbuch, hg. v. Oskar Erdmann, 6. Aufl. besorgt v. Ludwig Wolf, Tübingen 1973 (ATB, 49).

Otfrid von Weißenburg, Evangelienbuch. Bd. 1: Edition nach dem Wiener Codex 2687, hg. v. Wolfgang Kleiber unter Mitarb. v. Rita Heuser, Teil 1: Text, Tübingen 2004 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Kommission für Deutsche Philologie).

Otfrid von Weißenburg, Evangelienbuch. Bd. 1: Edition nach dem Wiener Codex 2687, hg. v. Wolfgang Kleiber unter Mitarbeit von Rita Heuser, Teil 2: Einleitung und Apparat, mit Beiträgen v. Wolfgang Haubrichs, Norbert Kössinger, Otto Mazal, Norbert H. Ott und Michael Klaper, Tübingen 2004 (Akademie der Wissenschaften und der

Literatur, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Kommission für Deutsche Philologie).

Christi Leben und Lehre besungen von Otfrid. Aus dem Althochdeutschen übersetzt [von] Johann Kelle, Neudruck der Ausgabe 1870, Osnabrück 1966.

Otfrid von Weißenburg, Evangelienbuch, a. d. Althochdeutschen übertragen u. m. e. Einführung, Anmerkungen u. e. Auswahlbibliographie versehen v. Heiko Hartmann, Bd. 1: Widmungsbriefe, Liber primus, Herne 2005.

*b) Hilfsmittel:*

Vollmann-Profe, Gisela, Kommentar zu Otrids Evangelienbuch, Teil 1: Widmungen, Buch I,1-11, Bonn 1976.

### 1.3. Die Bibel

*a) Editionen und Übersetzungen*

Biblia Sacra Vulgata, rezensiert u. m. e. kritischen Apparat versehen v. Robert Weber, hg. v. Roger Gryson, 5. Aufl., Stuttgart 2007.

Novum Testamentum Graece et Latine (= Nestle-Aland), Griech. Text nach Eberhard u. Erwin Nestle, gemeinsam hg. v. Barbara u. Kurt Aland u.a., Lateinischer Text beruht auf der Ausgabe der Neuen Vulgata, 3. neubearb. Aufl., Stuttgart 1994.

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Gesamtausgabe, Psalmen und Neues Testament: Ökumenischer Text, hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands [...], für die Psalmen u. d. Neue Testament auch im Auftr. d. Rates d. Evang. Kirche in Deutschland u. d. Dt. Bibelges. (Evangelisches Bibelwerk), 5. Aufl., Stuttgart u. Klosterneuburg 1988.

Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. v. Wolfgang Kraus u. Martin Karrer, Stuttgart 2009.

Münchener Neues Testament, Studienübersetzung, erarb. v. Collegium Biblicum München e.V., hg. v. Josef Hainz, 6. Aufl., Düsseldorf 2002.

Synopse zum Münchener Neuen Testament. Für das Collegium Biblicum München e.V. hg. v. Josef Hainz, 2. durchgesehene u. neu bearb. Aufl., Düsseldorf 1998.

*b) Hilfsmittel: Lexika, Einleitungen u. Kommentare (in der Reihenfolge der Evangelien)*

Bibellexikon, hg. v. Herbert Haag, in Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten, Einsiedeln, Zürich, Köln 1968.

Broer, Ingo, Einleitung in das Neue Testament. Bd. 1: Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur, Würzburg 1998

Schnelle, Udo, Einleitung in das Neue Testament, 3. neubearb. Aufl., Göttingen 1999 (UTB, 1830).



Lutz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband, Mt 1-7, 5. völlig Neubearb. Aufl., Düsseldorf, Zürich, Neukirchen-Vluyn 2002 (EKK, I,1), S. 130.

Lutz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband, Mt 8-17, Zürich, Braunschweig, Neukirchen-Vluyn 1990 (EKK, I,2).

Lutz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband, Mt 18,1-25,46, Zürich, Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn 1997 (EKK, I,3)

Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband, Lk 1,1-9,50, Zürich u. Neukirchen-Fluyn 1989 (EKK, III,1).

Schnelle, Udo, Das Evangelium nach Johannes, 2., verb. Aufl., Leipzig 2000 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 4)

#### 1.4. Kirchenväter

*a) Editionen und Übersetzungen (nach Autoren geordnet):*

Evsepii Hieronymi Epistvlae, Teil 1, Briefe 1-70, in: CSEL 54 (1910).

Des Hl. Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe. Aus d. Lat. übersetzt von L. S., 2. Briefband, München 1937.

Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, aus dem Griech. übers. v. Paul Koetschau, 2. Teil, Buch 5-8, München 1927 (Bibliothek der Kirchenväter).

Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, eingel., übers., u. m. Anm. vers. v. Hermann J. Vogt, 2. Teil, Stuttgart 1990.

Petrus Comestor, Historia Scholastica, PL 198 (1855), Sp. 1094-1722.

Zacharias Chrysopolitanus, In Unum ex quattuor sive de concordia Evangelistarum. Libri quattuor, in: PL 186 (1854), Sp. 10-620.

*b) Hilfsmittel*

Altaner, Berthold u. Alfred Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, 9. Aufl., Freiburg, Basel, Wien 1978.

Drobner, Hubertus R., Lehrbuch der Patrologie, 2. überarb. u. erg. Aufl., Frankfurt/M. u. a. 2004.

#### 1.5. Verschiedenes

*a) Editionen*

Die lateinisch-althochdeutsche Benediktregel Stiftsbibliothek St. Gallen Cod. 916, hg. v. Achim Masser, Göttingen 1997 (Studien zum Althochdeutschen, Bd. 33)

Capitularia Regum Francorum, Bd. 1, hg. v. Alfred Boretius, Hannover 1883 (MGH, Legum Sectio 2).

Das Leben Jhesu, hg. v. Christoph Gerhardt, Leiden 1970 (Verzameling van Middelnederlands Bijbelteksten, Kleine Reeks, Afdeling 1, Evangeliënharmonieën, 4).

The Monsee Fragments. Newly Collated Text, with Introduction, Notes, Grammatical Treatise and Exhaustive Glossary and a Photo-Lithographic Fac-Simile, hg. v. George Allison Hench, Straßburg 1890.

## 2. Weiterführende Literatur (in alphabetischer Ordnung)

Arens, Eduard, Studien zum Tatian, in: ZfdPh 29 (1897), S. 63-73 u. 510-531.

Baarda, Tjitze, Essays on the Diatessaron, hg. v. S. J. Noorda, Kampen 1994.

Baarda, Tjitze, Diaphonia-Symphonia. Factors in the Harmonisation of the Gospels, especially in the Diatessaron, in: Ders., Essays on the Diatessaron, hg. v. S. J. Noorda, Kampen 1994, S. 29-47.

Baesecke, Georg, Art. Althochdeutsche Literatur, in: RL, Bd. 1 (1925/1926), S. 22-35.

Baesecke, Georg, Art. Evangelienharmonie, in: RL, Bd. 1 (1925/1926), S. 330-332.

Baesecke, Georg, Fulda und die altsächsischen Bibeleyen, in: Nd. Mitt. 4 (1948), S. 5-43.

Baumstark, Anton, Die Vorlage des althochdeutschen Tatian, hg., überarb., m. Vorwort u. Anmerkungen versehen v. Johannes Rathofer, Köln u. Graz 1964

Becker, Gertraud, Geist und Seele im Altsächsischen und Althochdeutschen. Der Sinnbereich des Seelischen und die Wörter gēst-geist und seola-sēla in den Denkmälern bis zum 11. Jahrhundert, Heidelberg 1964.

Berschin, Walter, Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues, Bern u. München 1980.

Betten, Anne, Zur Satzverknüpfung im althochdeutschen Tatian. Textsyntaktische Betrachtungen zum Konnektor *thō* und seinen lateinischen Entsprechungen, in: Rolf Bergmann, Heinrich Tiefenbach, Lothar Voetz (Hgg.), Althochdeutsch. Band I, Grammatik, Glossen und Texte, Heidelberg 1987, S. 395-407.

Boor, Helmut de, Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung, München 1949.

Bredhorn, Codex Waldeccensis : Fragmente einer griechisch-lateinischen Bibelhandschrift (olim Arolsen-Mengeringhausen, Stadtarchiv s.n.; Marburg, Hessisches Staatsarchiv Best. 147 Hr 2,2), in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte Speyer: Jaeger, Bd. 51 (1999), S. 455-514

Brooke, George J. u. Jean-Daniel Kaestli (Hgg.), Narrativity in biblical and related texts. La narrativité dans la bible et les textes apparentés, Leuven 2000 (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium, 149).

Dittmer, Arne u. Ernst Dittmer, Studien zur Wortstellung – Satzgliedstellung in der althochdeutschen Tatianübersetzung. Für den Druck bearbeitet von Michael Flöer u. Juliane Klempt, Göttingen 1998 (Studien zum Althochdeutschen; Bd. 34).

Dittmer, Ernst, Die Wortstellung im AHD Tatian, in: Yvon Desportes (Hg.), Althochdeutsch. Syntax und Semantik, Akten des Lyonner Kolloquiums zur Syntax und Semantik des Althochdeutschen (1.-3- März 1990), Lyon 1992 (Centre d'Études linguistiques Jacques Goudet, Série germanique ancien 1), S. 245-258.

Eggers, Hans, Deutsche Sprachgeschichte. Bd. 1: Das Althochdeutsche und das Mittelhochdeutsche, 6. Neuaufg., Reinbeck 1986 (Rowohlts Enzyklopädie).

Elze, Martin, Tatian und seine Theologie, Göttingen 1960.

Falk, Franz, Bibelstudien, Bibelhandschriften und Bibeldrucke in Mainz vom achten Jahrhundert bis zur Gegenwart, Mainz 1901 (Nachdruck Amsterdam 1969).

Fraine, Josef de u. Herbert Haag, Art. Jesus Christus, in: Bibellexikon, Sp. 833-843.

Franz, Gunther (Hg.), Der Egbert Codex. Das Leben Jesu. Ein Höhepunkt der Buchmalerei vor 1000 Jahren, Handschrift 24 der Stadtbibliothek Trier, Darmstadt 2005.

Franz, Gunther, Die tausendjährige Geschichte des Egbert-Codex, dessen Faksimilierung und Dokumentation, in: Ders. (Hg.), Der Egbert Codex. Das Leben Jesu. Ein Höhepunkt der Buchmalerei vor 1000 Jahren, Handschrift 24 der Stadtbibliothek Trier, Darmstadt 2005, S. 11-44.

Gantert, Klaus, Akkomodation und eingeschriebener Kommentar. Untersuchungen zur Übertragungsstrategie des Helianddichters, Tübingen 1998 (ScriptOralia, 111).

Ganz, Peter, MS. Junius 13 und die althochdeutsche Tatianübersetzung, in: PBB 91 (1969), S. 28-76.

Gasser, Raphaela, Propter lamentabilem vocem hominis. Zur Theorie der Volkssprache in althochdeutscher Zeit, Freiburg (CH) 1970.

Gerhardt, Christoph, Das Leben Jhesu. Eine mittelhochdeutsche Evangelienharmonie, Untersuchung, München 1969.

Grein, Christian Wilhelm Michael, Die Quellen des Heliand. Nebst einem Anhang: Tatianus. Evangelienharmonie, hg. nach dem Codex Cassellanus, Kassel 1869.

Haubrichs, Wolfgang, Von den Anfängen zum hohen Mittelalter, Teil 1: Die Anfänge. Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700-1050/60), 2., durchgesehene Aufl., Tübingen 1995 (= Joachim Heinzle [Hg.], Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der frühen Neuzeit, Band 1).

Haubrichs, Wolfgang, Otfrid von Weißenburg – Umriss eines ‚Lebens‘, in: Otfrid von Weißenburg, Evangelienbuch, Bd.1: Edition nach dem Wiener Codex 2687, hg. v. Wolfgang Kleiber unter Mitarbeit von Rita Heuser, Teil 2: Einleitung und Apparat, mit Beiträgen v. Wolfgang Haubrichs, Norbert Kössinger, Otto Mazal, Norbert H. Ott und Michael Klaper, Tübingen 2004 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Kommission für Deutsche Philologie) S. 3-11.

Haug, Walter, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, 2. überarb. u. erw. Aufl., Darmstadt 1992.

Haug, Walter, Schriftlichkeit und Reflexion. Zur Entstehung und Entwicklung eines deutschsprachigen Schrifttums im Mittelalter, in: Aleida u. Jan Assmann, Christof Hardmeier (Hgg.): Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, München 1983, S. 141-157.

Hausmann, Regina, Die theologischen Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda bis zum Jahr 1600. Codices Bonifatiani 1-3, Aa1-145a, Wiesbaden 1992 (Die Handschriften der Hessischen Landesbibliothek, 1).

Henß, Walter, Zur Quellenfrage im Heliand und ahd. Tatian, in: Jürgen Eichhoff u. Irmengard Rauch (Hgg.), Der Heliand, Darmstadt 1973 (Wege der Forschung, 321) S. 191-199; zuerst erschienen in: NdJb 77 (1954); S. 1-6.

Horizonte. Nikolaus von Kues in seiner Welt. Eine Ausstellung zur 600. Wiederkehr seines Geburtstages (Ausstellungskatalog; Bischöfliches Dom- und Diözesanmuseum Trier u. St. Nikolaus-Hospital, Bernkastel Kues), Trier 2001.

Hörner, Petra, Zweisträngige Tradition der Evangelienharmonie. Harmonisierung durch den „Tatian“ und Entharmonisierung durch Georg Kreckwitz u.a., Hildesheim, Zürich, New York 2000.

Hontheim, Joseph, Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatessaron Tatians, in: ThQ 90 (1908), S. 204-255 u. 339-376.

Hoppe, Rudolph, Art. Synopse, Synoptiker, Synoptische Frage, in <sup>3</sup>LThK, Bd. 9 (2000), Sp. 1196-1199.

Janowski, Bernd, „Verstehst du auch, was Du liest?“. Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel, in: Frank-Lothar Hossfeld (Hg.), Wieviel Systematik braucht die Schrift. Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185), Freiburg, Basel, Wien 2001, S. 150-191.

Kartschoke, Dieter, Geschichte der deutschen Literatur im frühen Mittelalter, München 1990 (Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter, 3).

Kellner, Beate, Wort Gottes – Stimme des Menschen. Textstatus und Profile von Autorschaft in Otfrids von Weißenburg ‚Evangelienbuch‘, in: Dies., Peter Strohschneider, Franziska Wenzel (Hg.), Geltung der Literatur. Formen der Autorisierung und Legitimierung im Mittelalter, Berlin 2005, S. 139-162.

Kolb, Herbert, Über *Heilant* als Eigennamen in der althochdeutschen Literatur, in: Rolf Bergmann, Heinrich Tiefenbach u. Lothar Voetz (Hgg.): Althochdeutsch, in Verb. m. Herbert Kolb, Klaus Matzel u. Karl Stackmann, 2 Bde., Band 2: Wörter und Namen. Forschungsgeschichte, Heidelberg 1987, S. 1235-1249.

Kopetzki, Annette, Art. Übersetzung, in: Reallexikon, Bd. 3 (2003), Sp. 721-725.

Krotz, Elke, *Hear sageta fona gotspelle*. Zur äußeren und inneren Kohärenz einer lateinisch-althochdeutschen Sammelhandschrift, in: Rolf Bergmann (Hg.), Volkssprachig-lateinische Mischtexte und Textensembles in der althochdeutschen, altsächsischen und altenglischen Überlieferung. Mediävistisches Kolloquium des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 16. und 17. November 2001, Heidelberg 2003, S. 175-185.

Krotz, Elke, Auf den Spuren des althochdeutschen Isidor. Studien zur Pariser Handschrift, den Monseer Fragmenten und zum Codex Junius 25. Mit einer Neuedition des Glossars Jc, Heidelberg 2002 (Beiträge zur Älteren Literaturgeschichte).

Lausberg, Heinrich, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, m. e. Vorwort v. Arnold Arens, 3. Aufl. Stuttgart 1990

Lips, Hermann von, Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung, Zürich 2004 (Zürcher Grundrisse zur Bibel).

Matzel, Klaus, Untersuchungen zur Verfasserschaft, Sprache und Herkunft der althochdeutschen Übersetzungen der Isidor-Sippe, Bonn 1970 (Rheinisches Archiv, 75).

Masser, Achim, Aufgabe und Leistung der frühen volkssprachlichen Literatur, in: Ders. u. Alois Wolf (Hgg.), Geistesleben um den Bodensee im frühen Mittelalter, Freiburg 1989 (Literatur und Geschichte am Oberrhein, 2), S. 87-106.

Masser, Achim, Der handschriftliche Befund und seine literarhistorische Auswertung. Probleme der Edition althochdeutscher Texte, in: Rolf Bergmann (Hg.), Probleme der Edition althochdeutscher Texte, Göttingen 1993 (Studien zum Althochdeutschen, 19), S. 124-134.

Masser, Achim, Der Glossator der lateinisch-althochdeutschen Benediktregel, in: Albrecht Greule, Eckhard Meineke und Christiane Thim-Mabrey (Hgg.), Entstehung des Deutschen. Festschrift für Heinrich Tiefenbach, Heidelberg 2004, (Jenaer Germanistische Forschungen, N.F., 17), S. 287-302.

Masser, Achim, Syntaxprobleme im althochdeutschen Tatian, in: Yvon Desportes (Hg.), Semantik der syntaktischen Beziehungen. Akten des Pariser Kolloquiums zur Erforschung des Althochdeutschen 1994, Heidelberg 1997 (Germanische Bibliothek: Reihe 3, Untersuchungen; N. F., 27), S. 123-140.

Masser, Achim, Die lateinisch-althochdeutsche Tatianbilingue des Cod. Sang. 56. Mit zwölf Abbildungen, Göttingen 1991 (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen; I. Philologisch-Historische Klasse, Jahrgang 1991, Nr. 3).

Masser, Achim, Die althochdeutschen Übersetzungen des Vaterunsers, in: PBB 85 (Tübingen, 1963), S. 35-45.

Masser, Achim, Wege zu gesprochenem Althochdeutsch, in: Elvira Glaser u. Michael Schlaefer (Hgg.), *Grammatica ianua artium*. Festschrift für Rolf Bergmann, Heidelberg 1997, S. 49-70.

Meineke, Eckhard, Fulda und der althochdeutsche Tatian, in: Gangolf Schrimpf (Hg.), *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*, Frankfurt/Main 1996 (Fuldaer Studien, 7), S. 403-426.

Merkel, Helmut, Art. „Consensu euangelistarum (De-)“, in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 1 (1986-1994), Sp. 1228-1236.

Merkel, Helmut, Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin, Tübingen 1971 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 13).

Morgenthaler, Robert, Lukas und Quintilian. Rhetorik als Erzählkunst, Zürich 1993.

Nicolson, Stephen G. (Hg.), *New Philology*, 1990 (= *Speculum*, 65)

Ochsenbein, Peter, Art. ‚Der Säliden Hort‘, in VL, Bd. 8 (1992), Sp. 506-509.

Palmer, Nigel F., Von der Paläographie zur Literaturwissenschaft. Anlässlich von Karin Schneider, *Gotische Schriften in deutscher Sprache*, Bd. I, in PBB 113 (1991), S. 212-250

Parkes, Malcom Beckwith, *Pause and Effect. An Introduction to the History of Punctuation in the West*, Berkeley u. Los Angeles (California) 1993.

Pesch, Christian, Über Evangelienharmonien, in: NKZ 5 (1894), S. 221-244 u. 454-480.

Peters, Ursula, From Social History to the Poetics of the Visual: Philology of the Middle Ages as Cultural History, in: JEGP 105 (2006), S. 185-206

Petersen, William P., *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Leiden, New York, Köln 1994 (Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. 25).

Plooij, Daniël, *A Primitive Text of the Diatessaron*, Leiden 1923.

Rathofer, Johannes, Die Einwirkung des fuldischen Evangelientextes auf den althochdeutschen ‚Tatian‘. Abkehr von der Methode der Diatessaronforschung, in: Alf Önnarfors, Johannes Rathofer u. Fritz Wagner (Hgg.), *Literatur und Sprache im europäischen Mittelalter*. Festschrift für Karl Langosch, Darmstadt 1973, S. 256-308.

Rathofer, Johannes, Zur Heimatfrage des althochdeutschen Tatian. Das Votum der Handschriften, in: *Annali, Sezione Germanica*, 16, (1971), S. 7-104.

Rathofer, Johannes, ‚Tatian‘ und Fulda. Die St. Galler Handschrift und der Victor-Codex, in: Karl-Heinz Schirmer u. Bernhard Sowinski (Hgg.), *Zeiten und Formen in Sprache und Dichtung. Festschrift f. Fritz Tschirch z. 70. Geb.*, Köln u. Wien 1972, S. 337-556.

Ronig, Franz J., Erläuterungen zu den Miniaturen des Egbert-Codex, in: Gunther Franz (Hg.), *Der Egbert-Codex. Das Leben Jesu. Ein Höhepunkt der Buchmalerei vor 1000 Jahren*, Handschrift 24 der Stadtbibliothek Trier, Darmstadt 2005, S. 78-188.

Schade, Oskar, in: *Altdeutsches Wörterbuch*, Bd. 1, A-O, Halle/Saale 1882 (Nachdruck, Hildesheim 1969), S. XIX-XX.

Schmid, Ulrich B., *Unum ex quattuor. Eine Geschichte der lateinischen Tatianüberlieferung*, Freiburg, Basel, Wien 2005 (Vetus Latina, Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 37).

Schmucki, Karl, Die lateinische Alkuin-Vollbibel aus Tours, in: Ders., Peter Ochsenbein und Cornel Dora, *Cimelia Sangallensis. Hundert Kostbarkeiten aus der Stiftsbibliothek St. Gallen*, St. Gallen 2000, S. 48f.

Schneider, Karin, *Paläographie und Handschriftenkunde für Germanisten. Eine Einführung*, Tübingen 1999.

Schnell, Rüdiger, Was ist neu an der ‚New Philology‘? Zum Diskussionsstand in der germanistischen Mediävistik, in: Martin-Dietrich Gleßgen, Franz Lebsanft (Hgg.), *Alte und neue Philologie*, Tübingen 1997 (= Beihefte zu editio, 8), S. 61-95.

Simmler, Franz, Satzverknüpfungen und ihre textuellen Funktionen in der lateinisch-althochdeutschen Tatianbilingue und ihre Geschichte, in: Yvon Desportes (Hg.), *Konnektoren im älteren Deutsch*, Heidelberg 2003, S. 9-40.

Taeger, Burkhard, Art. ‚Heliand‘, in: <sup>2</sup>VL, Bd. 3 (1981), Sp. 957-971.

Van den Born, Arie und Werner Baier, Art. Judas (4), in: *Bibellexikon*, Sp. 894.

Vogels, Heinrich Joseph, *Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland*, Münster 1919 (Neutestamentliche Abhandlungen, 8/1).

Weber, Carl August, Der Dichter des Heliand im Vergleich zu seinen Quellen, in *ZfdA* 64 (1927), S. 1-76.

Wissmann, Wilhelm, Zum althochdeutschen Tatian, in: Hans Hartmann u. Hans Neumann (Hg.), *Indogermanica. Festschrift f. Wolfgang Krause*, Heidelberg 1960, S. 249-267.

Wolf, Norbert Richard, Textanknüpfung und Textartenkonstitution in hochmittelalterlicher Epik, zugleich ein Beitrag zum ‚System‘ mhd. Partikeln, in: Dietrich Huschenbett, Klaus Matzel, Georg Steer u. Norbert Wagner, *Medium aevum deutsch. Beiträge zur deutschen Literatur des hohen und späten Mittelalters. FS für Kurt Ruh zum 65. Geburtstag*, Tübingen 1979, S. 429-445.

Wünsch, Dietrich, Art. Evangelienharmonie, in: TRE, Bd. 10 (1982), S. 626-636.

Zahn, Theodor, Tatian's Diatessaron, Erlangen 1881 (FGNK, 1).

Zahn, Theodor, Zur Geschichte von Tatians Diatessaron im Abendland, in: NKZ 5, 1894, S. 85-120.





## 7. Abbildungsverzeichnis

St. Gallen, Stiftsbibliothek: (<http://www.e-codices.unifr.ch/>)

- Abb. 1: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 25 (Textanfang)
- Abb. 2: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 25 (Ausschnitt)
- Abb. 5: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 85
- Abb. 6: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 147, Z. 3-5
- Abb. 7: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 147, Z. 5
- Abb. 8: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 85, Z. 27-29 (Ausschnitt, vgl. Abb. 5)
- Abb. 15: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 312 (Ausschnitt)
- Abb. 18: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 48, Z. 19-28.
- Abb. 19: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 48, Z. 19-28.
- Abb. 20: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 48, Z. 28.
- Abb. 21: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 109, Z. 1-3
- Abb. 22: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 81, Z. 13-32
- Abb. 23: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 223, Z. 25-31
- Abb. 24: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 53, Z. 8-18
- Abb. 26: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 25 (Ausschnitt)
- Abb. 27: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 25 (Ausschnitt)
- Abb. 28: *Althochdeutscher Tatian*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 56, S. 327 (Ausschnitt)
- Abb. 9: *Lateinisch-althochdeutsche Benediktregel*, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 916, S. 15, Z. 9-11 (Ausschnitt)
- Abb. 10: *Codex Delta* (griechisch-lateinisches Evangeliar), um 850 n. Chr., St. Gallen, Stiftsbibliothek, Handschrift Nr. 48, S. 318

Bernkastel-Kues, St. Nikolaus-Hospital

- Abb. 11: Griechisch-Lateinisches Psalterium, Bernkastel-Kues, St. Nikolaus-Hospital, Cod.Cus. 10, 9./10. Jahrhundert, fol. 104v/105r (Psalm 73,16-74,4b der *Septuaginta*)

Fulda, Hessische Landesbibliothek:

- Abb. 17: *Victor-Codex*, Fulda, Hessische Landesbibliothek, Codex Bonifatianus 1, dat. 546/547, fol. 34r (= *Tatian*, Anfang Kap. 14, Ranke 40,22-27).
- Abb. 4: *Victor-Codex*, Fulda, Hessische Landesbibliothek, Codex Bonifatianus 1, dat. 546/547, fol. 33v u. 34r (= *Tatian*, Ende Kap. 13, Anfang Kap. 14; Ranke 40,1-34)

#### Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek:

Abb. 12: *Mondseer Fragmente*, Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, Ms. I 20b, Bl. 1v  
(= Mt 12,14-28; Hench, Nr. V, bis Mt 12,25)

Abb. 13: *Mondseer Fragmente*, Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, Ms. I 20b, Bl. 2r

Abb. 14: *Mondseer Fragmente*, Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, Ms. I 20b, Bl. 1v  
(Ausschnitt; vgl. Abb. 12)

#### Trier, Stadtbibliothek:

Abb. 3: *Egbert-Codex*, Trier, Stadtbibliothek, Handschrift 24, Ende 10. Jh., fol. 66r

Abb. 25: *Egbert-Codex*, Trier, Stadtbibliothek, Handschrift 24, Ende 10. Jh., fol. 80v

#### Wien, Österreichische Nationalbibliothek:

Abb. 16: Otfrid von Weißenburg, *Evangelienbuch*, Wien Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2687,  
ca. 863-871, fol. 31v (Buch I,19,1-19)

## 8. Anhang



Kapitelüberschriften des <i>Tatian</i> nach Cod. Sang. 56		Kapitel- einteilung n. Sievers	Inhalt	Stellenregister
(1) Kap. 1-12: VOR- UND KINDHEITSGESCHICHTE				
		Prolog	Lukasprolog	Lk 1,1-4
1	IN PRINCIPIO UERBUM DEUS APUD DEUM PER QUEM FACTA SUNT OMNIA	1	Johannesprolog	Joh 1,1-5
2	De sacerdotio zacchariae	2	Die Ankündigung der Geburt von Johannes	Lk 1,5-25
3	Ubi angelus gabrihel ad mariam loquitur.	3	Die Ankündigung der Geburt von Jesus	Lk 1,26-56
4	Natiuitatem iohannis baptistę.	4	Die Geburt von Johannes/Lobpreis des Zacharias	Lk 1,57-80
5	De generatione uel natiuitate christi.	5	Der Ursprung von Jesus Christus Das Geheimnis des Ursprungs von Jesus Christus Die Geburt von Jesus	Mt 1,1-16, Lk 3,(34)-38, Mt 1,17 Mt 1,18-25  Lk 2,1-7
6	Ubi angelus apparuit pastoribus.	6	Die Verkündigung an die Hirten	Lk 2,8-20
7	Ubi ihesus ductus est a parentibus ut circum cideretur.	7	Beschneidung und Darstellung Jesu im Heiligtum	Lk 2,21-39
8	De magis qui uenerunt ab oriente	8	Die Weisen vom Osten	Mt 2,1-12
9	Ubi fugatus ihesus & parentes eius In aegyptum transierunt	9	Flucht nach Ägypten	Mt 2,13-15
10	Ubi herodes Interfecit pueros	10	Kindermord von Bethlehem	Mt 2,16-18
11	Ubi ihesus reuocatur ab aegypto	11	Rückkehr aus Ägypten	Mt 2,19-23
12	Ubi ihesus remansit In templo herosolimis.	12	Der zwölfjährige Jesus im Tempel	Lk 2,40-52

(2) Kap. 13-15: JOHANNES D. T.; TAUFTE JESU UND VERSUCHUNG			
13	Ubi iohannes baptista apparuit in israhel.	13	Das Auftreten Johannes des Täuflers Lk 3,1-3; Mt 3,(2)-(3); Lk 3,4-6 (korr.); Joh 1,7-18; Mt 3,4-10; Lk 3,10-15; Joh 1,(19)-(26) (korr.); Mt 3,(11); Joh, 1,(26); Mt 3,(11)-12; Lk 3,18; Joh 1,28
14	Ubi ihesus baptizatur ab iohanne.	14	Die Taufe Jesu Mt 3,13; Lk 3,(23); Mt 3,14-15; Lk 3,(21); Mt 3,(16); Lk 3,(22); Mt, 3,(16)-(17); Lk 3,(22); Joh 1,32-34
15	Ubi ihesus ductus est ab spiritu In desertum	15	Die Versuchung Jesu Mt 4,1-10; Lk 4,(13); Mt 4,(11); Lk 4,(13); Mk 1,(13); (Mt 4,11)
(3) Kap. 16-21: DER BEGINN DES ÖFFENTLICHEN WIRKENS JESU			
16	Ubi duo discipuli iohannis se cuti sunt ihesum.	16	Die Berufung der ersten Jünger Joh 1,35-42
17	De philippo & nathanael	17	Die Jünger Philippus und Nathanael Joh 1,43-51; Lk 4,14-15
18	Ubi ihesus In synagoga legit librum esaie	18	Jesus in der Synagoge von Nazaret Lk 4,16-21; Mt 4,(17); (Mk 1,15); Mt 4,(17); (Mk 1,15); Mt 4,(17)
19	Ubi ihesus uocauit petrum & an draeam Iacobum & iohannem.	19	Berufung des Petrus, Andreas, Jakobus und Johannes Mt 4,18-22 Lk 5,1-10; Joh 2,(11); Lk 5,(11)
20	Ubi ihesus uocauit matheum pub licanum;  [Kapitelüberschrift stimmt nur zum ersten Teil aufgrund einer Zusammenfassung der Kap. 20 und 21 in F zu Kap. 20 in G; in F fehlt an dieser Stelle eine Überschrift]	20	Jesus beruft Matthäus  Jesus und Johannes der Täufer Verhaftung des Täuflers, Jesus geht nach Galiläa Joh 3,22-34.36; 4,1-2 Mt 4,(12); Joh 4,(3)
21	Ubi ihesus audiens quod iohannes traditus ess& secessit In fines zabulon & nephtalim.	21	Nach der Verhaftung des Johannes zieht sich Jesus nach Galiläa zurück. Mt 4,(12)-16

(4) Kap. 22-43: DIE WIRKUNG DES ERSTEN AUFTRETENS; DIE BERGPREDIGT

22	Ubi ihesus circumibat omnes regiones & sedens In monte elegit xij discipulos et docuit eos de beatitudine regni cęlorum & quę secuntur.	22	Das Wirken Jesu in ganz Galiläa Beginn der Bergpredigt Berufung der zwölf Apostel  Bergpredigt, Seligpreisungen	Mt 4,23-25; Lk 4,42-43; Mt 5,(1) Mk 3,(13)-(14), Lk 6,(13)-(14); Mk 3,(17); Lk 6,(14)-16 (korr.) Mt 5,(1); Lk 6,(20); Mt 5,(2)-(11); Lk 6,(22); Mt 5,(11); Lk 6,(22)-(23); Mt 5,(12); Lk 6,(23)
23	Increpatio diuitum.	23	Weherufe	Lk 6,24-26
24	Ubi dicit uós estis sal terrae	24	Salz der Erde	Lk 6,(27); Mt 5,(13)
25	Ubi ait uos estis lux huius mundi & iterum comparationes de praeceptis legis.	25	Licht der Welt Erfüllung von Gesetz und Propheten	Mt 5,14-(15); Mk 4,(21); Lk 11,(33); Mt 5,(15)-16 Mt 15,17-20
26	Iracundiae	26	Vom Morden und Zürnen	Mt 5,21-22
27	De relinquendo munus ante altare.	27	Von der Versöhnung	Mt 5,23-26
28	De adulterio concupiscentiae.	28	Vom Ehebruch	Mt 5,27-30
29	De repudio	29	Von der Ehescheidung	Mt 5,31-32
30	De iuramento	30	Vom Schwören	Mt 5,33-37
31	De oculum pro oculo.	31	Von der Vergeltung	Mt 5,38-42; Lk 6,(30)-31
32	De diligendo proximum.	32	Von der Feindesliebe	Mt 5,43-46; Lk 6,33-34; Mt 5,47; Lk 6,35-36; Mt 5,48
33	De occulta elemosyna.	33	Vom Tun der Barmherzigkeit	Mt 6,1-4
34	De secreta oratione.	34	Vom Beten (Vaterunser)	Mt 6,5-8; Lk 11,1-(2); Mt 6,(9)-15
35	De occulto ieiunio.	35	Vom Fasten Vom Schätzesammeln	Mt 6,16-18 Lk 12,32-33
36	De non thesaurizando super terram	36	Von der falschen und der rechten Sorge Vom Auge als Leuchte des Leibes	Mt 6,19-21 Mt 6,22-23



37	Quia nemo potest duobus dominis servire	37	Vom Dienst für zwei Herren	Mt 6, 24
38	Non debere sollicitum esse de esca uel de Indumento.	38	Vom Sorgen	Mt 6,25-27; Lk 12,26; Mt 6,(28)-34
39	Non debere quemquam iudicare uel condemnare.	39	Vom Richten	Mt 7,1-(2); Lk 6,(37)-(38); Mt 7,(2)-6
40	Parabola de amico uel de tribus panibus petendum querendum pulsandum.	40	Das Gleichnis vom bittenden Freund Vom Bitten und von der Erhörung Die „goldene Regel“ Von den zwei Wegen	Lk 11,5-8 Lk 11,9-10, Mt 7,9-10; Lk 11,12; Mt 7,11 Mt 7,12 Mt 7,13-14
41	De cauendo a falsis prophetis	41	Warnung vor Lügenpropheten	Mt 7,15-18; Lk 6,45; Mt 7,19-20
42	Non hi intrabunt in regnum caelorum qui tantum dicunt domine domine.	42	Warnung vor Selbsttäuschung	Mt 7,21-23
43	Comparatio in his omnibus de sapiente & insipiente aedificatoribus.	43	Gleichnis vom Hausbau Wirkung der Bergpredigt	Mt 7,24-27 Mt 7,28-29
(5) Kap. 44: DIE AUSENDUNGSREDE				
44	Ubi ihesus mittit .xii. discipulos suos docere & curare omnes infirmitates.	44	Jesus hat Mitleid mit der Menge Die Aussendung der Zwölf  Vom Geschick der Boten Mahnung zu furchtlosem Bekenntnis  Hass unter Nächststehenden Bedingungen der Nachfolge	Mt 9,36 Mt 10,1; Lk 9,(2)-(3); Mt 10,(5)-9; Lk 9,(3); Mt 10,(10)-11; Lk 10,(7).(8).(9).(7) (korr.); Mt 10,12-(14); Mk 6,(11); Mt 10,15-16 Mt 10, 17-(19); Lk 12,(11); Mt 10,(19)-25 Mt 10,26-27; Lk 12,(4); Mt 10,(28)-32; Lk 12,(8); Mt 10,(33); Mk 8,(38); Mt 10,(33); Lk 12,(9); Mk 8,(38) Mt 10,34; Lk 12,52; Mt 10,35-36 Mt 10,37-(38); Lk 14,(27); Mt 10,39-(42); Mk 9,(41) (korr.); Mt 11,1; Mk 6,12-13
(6) Kap. 45-69: DIE WUNDERTATEN JESU, HEILUNGEN, STREITGESPRÄCHE				
45	Ubi ihesus in chana galileae de aqua uinum fecit.	45	Hochzeit in Kana	Joh 2,1-11
46	Ubi ihesus mundat leprosum.	46	Heilung eines Aussätzigen	Mt 8,1-(2); (Mk 1,40); Mt 8,(2)-4; Mk 1,45

47	Ubi ihesus puerum centurionis paralyticum curauit.	47	Der Hauptmann von Kafarnaum	Mt 8,5-13; Lk 7,10
48	Ubi socrum p&ri a febribus sanauit ihesus.	48	Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus	Mt 8,14-15
49	Ubi ihesus In ciuitatem naim mortuum resuscitauit.	49	Die Auferweckung eines jungen Mannes in Nain	Lk 7,11-17
50	Ubi omnes Infirmities curat. ut adimplerentur scripturae proh&arum	50	Die Heilung von Besessenen und Kranken	Mt 8,16-18
51	Ubi uolenti eum sequi dixit uulpes foueas habent.	51	Von der Nachfolge Jesu	Mt 8,19-20; Lk 9,59; Mt 8,22; Lk 9,(60)-62
52	Ubi nauigans Increpauit tempestati & cessauit.	52	Stillung des Seesturms	Mt 8,23-(24); Mk 4,38; Mt 8,25-(26); (Mk 4,39); Mt 8,(26)-27; Lk 8,(25)
53	Ubi curauit trans fretum demoniacum qui In monumentis manebat.	53	Die Heilung der Besessenen von Gadara	Mt 8,(28); Mk 5,(1) (korr.); Lk 8,26-(27); Mt 8,(28); Lk 8,(27); Mk 5,(3)-(7); Mt 8,(29); Mk 5,(7); Mt 8,(29); Mk 5,(8); Lk 8,(30); Mk 5,(10); Lk 8, (31); Mt 8,30-(32); Mk 5,(13)-(14); Mt 8,(33)-(34); Lk 8,(35); Mt 8,(34); Mk 5,(18); Lk 8,(38); Mk 5,(18); Lk 8,(38); Mk 5,(19); Lk 8,(39); Mk 5,(19)-20 Mt 9,1
		54,1		
54	Ubi curauit paralyticum quem deposuerunt per tectum.	54,2-9	Die Heilung eines Gelähmten	Lk 5,(18); Mk 2,(3); Lk 5,(18)-26 (korr.); Mt 9,(8)
55	Ubi filium subreguli absentem curauit.	55	Die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten	Joh 4,46-53
56	Ubi leui publicanus conuiuium ei fecit & dixerunt scrib& pharis&i discipulis. quare cum publicanis & peccatoribus manducat magister uester;	56	Tischgemeinschaft mit den Zöllnern Die Fastenfrage	Lk 5,(29); Mt 9,10; Mk 2,(15)-17; Mt 9,(13); Lk 5,(32) Lk 5,(33); Mk 2,(18)-(19); Mt 9,(15); Lk 5,(35); Mk 2,(21); Lk 5,37-39
57	Ubi scribae signum petunt ab eo & eis multa dicit.	57	Die Verweigerung eines Zeichens Von der Rückkehr der unreinen Geister	Mt 12,38-42 Mt 12,43-45
58	Ubi qu&dam mulier de turba clamauit ad ihesum beatus uenter qui te portauit.	58	Seligpreisung der Mutter Jesu	Lk 11,27-28
59	Ubi nuntiatur ihesu quia mater tua & fratres tui uolunt te uidere.	59	Die wahren Verwandten Jesu	Mt 12,46-50

60	Ubi ihesus mulierem quę fluxum sanguinis patiebatur curauit & filiam Iahiri principis synagogę mortuam suscitauit	60	Heilung einer an Blutfluss Leidenden und Erweckung eines Mädchens	Mt 9,(18); Lk 8,(41); Mt 9,(18)-(20); Mk 5,(26); Lk 8,(43); Mk 5,(26)-(27); Mt 9,(20); Mk 5,28; Lk 8,(44); Mk 5,(29)-(30); Lk 8,(45)-46; Mk 5,32; Lk 8,47-(48); Mk 5,(34)-(36); Lk 8,(50); Mk 5,(37); Mt 9,(23); Mk 5,(38); Mt 9,(23); Mk 5,(38)-(39); Mt 9,(23)-(24); Lk 8,(53); Mk 5,40-41; Lk 8,(55); Mk 5,(42)-43; Lk 8,(55); Mt 9,26
61	Ubi duos caecos curauit & demoni um surdum et mutum eiecit.	61	Die Heilung zweier Blinder und eines Stummen	Mt 9,27-33; Mt 12, (23)
62	Ubi pharisęi dicunt de ihesu In behelzebub hic eicit daemonia.	62	Verteidigung gegen den Beelzebulvorwurf	Mt 9,(34); Lk 11,(15).(17); Mt 12,(25); Lk 11,(18); Mk 3,(26); Lk 11,(18)-20; Mt 12,(29); Lk 11,(22); Mt 12,(29)-37
63	Ubi martha suscepit ihesu in domo sua.	63	Maria und Martha	Lk 10,38-42 (korr.)
64	Ubi Iohannes de carcere misit ad ihesum Interrogare eum.	64	Täuferanfrage und Antwort Jesu Jesu Zeugnis über Johannes	Mt 11,(2); Lk 7,(19).21-23 Mt 11,(7); Lk 7,(24)-30; Mt 11,12-19
65	Ubi exprobrat ciuitatibus In quibus factę sunt plurimę uirtutes.	65	Weherufe über die galliläischen Städte	Mt 11,20-24
66	Ubi apostoli reuertuntur ad ihesum de praedicatione.	66	Die Rückkehr der Apostel	Mk 6,30-32
67	Ubi ihesus elegit alios .lxxii. discipulos & adiungens parabolam turrem ædificantis & regis ad praelium parantis.	67	Die Aussendung der 72 Jünger und ihre Rückkehr Jesu Lobpreis des Vaters Vom leichten Joch Jesu Voraussetzungen der Nachfolge	Lk 10,1-(2).16-20  Lk 10,(21); Mt 11,(25)-27 Lk 10,(23); Mt 11, (28)-30 Lk 14,26-33
68	Ubi acusabant discipulos eius  [Kapitelüberschrift fehlt in F und wurde in G ergänzt.]	68	Das Abreißen der Ähren am Sabbat	Lk 6,(1); Mt 12,(1); Lk 6,(1)-5; Mt 12,5-(6); Mk 2, (27)
69	Ubi die sabbato In synagoga curauit manum aridam.	69	Die Heilung eines Mannes am Sabbat  Jesus als Gottesknecht	Lk 6,6-9; Mk 3,(4); Lk 6,(10); Mt 12,(13); Lk 6,(10); Mt 12,(13).11-12; Lk 6,11 Mt 12,15-21
(7) Kap. 70-77: DIE GLEICHNISREDE				
70	Ubi ihesus In monte orat & iuxta mare turbis & discipulis suis plurima In parabolis locutus est.	70	Ortsangabe: Einleitung zu den folgenden Gleichnissen	Lk 6,12-(13); Mt 13,(1)-(3)

71	Ecce exiit qui seminat seminare.	71	Das Gleichnis vom Sämann	Mt 13,(3)-(4); Lk 8,(5); Mt 13,(4)-8; Lk 8,(8)
72	De eo qui seminauit bonum semen In agro suo & de zizania.	72	Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen	Mt 13,24-30
73	De grano sinapis.	73	Das Gleichnis vom Senfkorn	Mt 13,(31); Lk 13,(18); Mk 4,(30); Lk 3,(19): Mt 13,(31); Lk 3,(19); Mt 13,(32)
74	De fermento quod abscondit mulier & alia multa discipulis.	74	Das Gleichnis vom Sauerteig Die Bedeutung der Gleichnisse Sinn und Zweck der Gleichnisse	Mt 13,33 Mt 13,(34); Mk 4,(34); Mt 13,(34)-35 Mt 13,10-11; Mk 4,(34); Mt 13,(13)-17
75	Ubi discipulis disserit parabulam seminantis.	75	Die Deutung des Gleichnisses vom Sämann	Mt 13,18-23
76	Qui seminat semen & uadit dormitum uel surgit & discipulis parabulam zizaniorum agri disserit.	76	Das Gleichnis vom Wachsen der Saat Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen	Mk 4,26-29 Mt 13,36-43
77	De thesauro abscondito In agro & negotiatione margaritarum sagena misa In mare & de patre familias qui profert de thesauro suo noua & uetera.	77	Das Gleichnis vom Schatz und von der Perle Das Gleichnis vom Fischnetz	Mt 13,44-46  Mt 13,47-50 Mt 13,51-52
		78,1	Abschluss der Rede	Mt 13,53
(8) Kap. 78-93: WANDERUNGEN IN GALILÄA				
78	Ubi contra ihesum ciues eius indig nati sunt dicentes unde huic tanta sapientia	78,2-9	Die Ablehnung Jesu in seiner Heimat	Mt 13,(54); Mk 6,(2); Mt 13,55-(57); Lk 4,23-24; Mt 13,57-(58); Mk 6,(5)-6; Lk 4,25-30
79	Ubi de herodis conuiuio & de iohannis interfectione exponitur.	79	Die Tötung Johannes des Täufers	Mt 14,(1); Mk 6,(17)-18; Mt 14,(4); Mk 6,19; Mt 14,(5); Mk 6,(20) (korr.); Mt 14(5); Mk 6,(20)-(26); Mt 14,(9) (korr.); Mk 6,(26); Mt 14,(10); Mk 6,(27): Mt 14,(10); Mk 6,(28); Mt 14,(12); Mk 6,(29) (korr.); Mt 14,(12); Mk 6,(29);Mt 14,(12); Lk 9,7-9; Mt 14,13-14
80	Ubi ihesus in deserto de quinque panibus V milia hominum saturauit.	80	Die Speisung der Fünftausend	Mt 14,(15); Lk 9,(12); Mt 14,16; Joh 6,7; Mk 6,(38); Joh 6,(8)-(9); Lk 9,(13); Mt 14,(18); Mk 6,39-40; Lk 9,(16); Mt 14,(19)-(22); Mk 6,(45); Mt 14,(22); Joh 6,14-(15); Mt 14,(23)
81	Ubi ihesus supra mare pedibus ambulauit & petrum mergentem liberauit	81	Jesu Gang auf dem See	Mt 14,(23)-(25); Mk 6,(48); Mt 14,26-(32); Joh 6,(21); Mt 14,33

82	Ubi transfretantes uenerunt In terram gennesar & turbę secute sunt trans mare. de manna in deserto. de murmuratione iudeorum. eo quod dicit ihesus ego sum panis uiuus.  [Gegenüber F, das zwar zwei Kapitelüberschriften bietet – für den Teil ab Joh 6,22 – diese Trennung aber nicht im Text vollzieht, fasst G dies zu einem Kapitel mit einer Doppelüberschrift zusammen]	82	Krankenheilungen in Gennesaret  Die Rede über das Himmelsbrot in der Synagoge von Kafarnaum Die Spaltung unter den Jüngern	Mt 14,34-36  Joh 6,22-59 (korr. ab V. 51)  Joh 6,60-71(korr.)
83	Ubi quidam phariseus rogauit ihesum ad prandium & cogitabat quare non fuerit baptizatus.	83	Rede gegen die Pharisäer	Lk 11,(37)-41
84	De apostolis quare non lotis ma nibus manducarent.	84	Von Reinheit und Unreinheit	Mk 7,1-(2); Mt 15,(1)-6; Mk 7,3-4;(8); Mt 15,(6)-(9); Mk 7,(8); Mt 15,(10)-14; Mk 7,(17); Mt 15,(15)-(19); Mk 7,(22); Mt 15,(20)
85	De muliere syrophonissa quae pro filia sua petebat.	85	Die Kanaanäerin	Mt 15, 21-(22); Mk 7,(26); Mt 15,(22)-(25); Mk 7,(27); Mt 15,(26)-28
86	Ubi ihesus surdum & mutum sanat.  [86 und 87: Korrigierte Reihenfolge zu F; dort stehen diese Einträge innerhalb der Überschriftenliste im Gegensatz zum Text in umgekehrter Reihenfolge.]	86	Die Heilung eines Taubstummen	Mk 7,31-37
87	Ubi ihesus super puteum Iacob mulie ri samaritanę locutus est.  [Vgl. Bemerkung zu Kap. 86]	87	Das Gespräch am Jakobsbrunnen Die Aufnahme Jesu bei den Samaritern	Joh 4,4-26 Joh 4,27-42
88	Ubi hierosolymis infirmum cura uit qui xxxviii annis iacuit In Infirmitate & multa cum iudeis eius occasione disputauit.	88	Die Heilung eines Gelähmten am Sabbat Jesu Rede über seine Vollmacht	Joh 5,1-18 Joh 5,19-47
89	Ubi ihesus de .vii. panibus & paucis piscibus .iiij. hominum saturauit & praecepit apostolis cauere a fer mento pharisaeorum.	89	Die Speisung der Viertausend	Mt 16,(4); Mk 8,(1); Mt 15,(32)-38; Mk 8,(9)-10; Mt 16,5; Mk 8,(14)-15; Mt 16,(6); Mk 8,(15); Mt 16,(7); Mk 8,(16); Mt 16,8-(9); Mk 8,(17)-20; Mt 16,11-12

90	Ubi ihesus Interrogat apostolos. quem me dicunt homines esse & que secuntur & dicit p&ro scanda lum mihi es.	90	Das Messiasbekenntnis des Petrus Erste Leidensankündigung Von Nachfolge und Selbstverleugnung	Mt 16,13-20 Mt 16,21-23 Mk 8,(34), Mt 16,(24)-27
91	Ubi ihesus dicit equibusdam adstantibus non gustare mortem & in monte transfiguratur.	91	Verklärung Jesu	Mt 16,28; 17,(1); Lk 9,(28)-(29); Mt 17,(2); Mk 9,(3) (korr.); Mt 17,(3); Lk 9,(31); Mt 17,(4)-(14); Mk 9,(14)-16 (korr.)
92	Ubi pharisaei dicunt ad ihesum disce de hinc quia herodes uult te occi dere & curauit lunaticum.	92	Wort über Herodes Heilung eines besessenen Jungen	Lk 13,31-33; Lk 9,(37); Mt 17,(14); Lk 9,(38); Mt 17,(14); Lk 9,(38); Mt 17,(14); Mk 9,(18) (korr.); Mt 17,(14); Lk 9,(39)-40; Mt 17,(15); Lk 9,41; Mk 9,(19) (korr.); Lk 9,(42); Mk 9,(20)- (27) (korr.); Mt 17,(17); Lk 9,(42) (korr.); Mt 17,19-21 (korr.)
93	Ubi ihesus de passione sua. discipulis patefecit. & capharnaum pro se & petro didracma exactoribus reddit.	93	Zweite Leidensankündigung Die Tempelsteuer	Mt 17, 22-23 (korr.) Mt 17,24-27 (korr.)
(9) Kap. 94-99: DIE GEMEINDEREDE ALS ABSCHLUSS DER GALILÄISCHEN WIRKSAMKEIT				
94	Ubi ihesus Interrogatus a discipulis sua quis maior erit In regno cælo rum Instruit eos his exemplis ut humilient se sicut paruulus.	94	Der Rangstreit der Schüler Jesu	Mt 18,(1); Mk 9,(33)-34 (korr.); Mt 18,1-(4); Mk 9,(35) (korr.); Mt 18,5-6
95	Non debere prohiberi eos qui fa ciunt signa In nomine ihesu.	95	Mahnung zur Duldsamkeit Warnung vor dem Anstoßgeben	Lk 9,49; Mk 9,39-40 (korr.) Mt 18,7-(9); Mk 9,(48)-49 (korr.)
96	Non debere contemnere unum de pusillis adiungens similitu dinem de oue perdita & de dragma.	96	Das Gleichnis vom verlorenen Schaf	Mt 18,10-11; Lk 15,(3); Mt 18,(12); Lk 15,(4); Mt 18,(12)- (13); Lk 15,(5)-6; Mt 18,(13); Lk 15,(7); Mt 18,(14); Lk 15,(8)-10; Lk 15,(7)
97	De filio qui substantiam patris deuorauit.	97	Das Gleichnis vom verlorenen Sohn	Lk 15,11-32
98	De remittendo fratribus ex corde.	98	Verhalten gegen den sündigen Bruder Erhörung gemeinsamen Gebets Von der Pflicht zur Vergebung	Lk 17,(3); Mt 18,(15)-(16); Lk 17,(3); Mt 18,(15)-18 Mt 18,19-20 Mt 18,21-22
99	Similitudo de rege qui posuit ra tionem cum seruis suis.	99	Das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger	Mt 18,23-35

(10) Kap. 100-115: AUF DEM WEG NACH JERUSALEM

100	Ubi ihesus Interrogatur a pharisæis si liceat uxorem dimittere qua cumque ex causa.	100	Der Weg nach Jerusalem Von Ehescheidung und Ehelosigkeit	Mt 19,1-2 Mt 19,3-12
101	Ubi ihesus imposuit manum Infantibus & pharisæi murmurant de ihesu quod sic recipit peccatores.	101	Die Segnung der Kinder	Mt 19,13-15 ; Lk 15,1-2 ; Joh 7,1
102	Ubi ihesus instruit eos qui annuntiauerunt ei de Galileis quos Interfecit pilatus adiungens similitu dinem arboris fici In uinea.	102	Mahnung zur Umkehr	Lk 13,1-9
103	Ubi ihesus sanat In sinagoga mulierem aridam & curuatam.	103	Die Heilung einer Frau am Sabbat	Lk 13,10-17
104	Ubi ihesus ascendit hierusolymam In die festo scenophegiae.	104	Jesu Flucht vor der Öffentlichkeit Jesu Auftreten im Tempel Mutmaßungen des Volkes über Jesus	Joh 7,2-13 Joh 7,14-24 Joh 7,25-31
105	De diuite cuius uberes fructus ager attulit.	105	Das Beispiel von der falschen Selbstsicherheit des reichen Mannes	Lk 12,13-21
[Kapitelüberschrift Ersetzung einer Dublette in F]				
106	De eo qui multas possessiones habens tristis abiit audiens uerbum uade uende omnia quae habes	106	Von Reichtum und Nachfolge	Mk 10,(17); Mt 19,(16)-(17); Mk 10,(18); Mt 19,(17)-20; Mk 10,(21); Mt 19,(21)-(22); Lk 18,(23); Mt 19,(22); Mk 10,(23); Mt 19,(23)-28; Mk 10,(29); Mt 19,(29); Lk 18,(29); Mt 19,(29); Mk 10,(29); Mt 19,(29); Mk 10,(30); Mt 19,(29)-30; Lk 16,14-15
[Kapitelüberschrift Ersetzung einer Dublette in F]				
107	De diuite & lazaro.	107	Das Beispiel vom reichen Mann und vom armen Lazarus	Lk 16,19-31
108	De uilico Infidele.	108	Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter Mahnung zur Wachsamkeit	Lk 16,1-12 Lk 12,47-50
109	De patre familias qui exiit primo mane conducere marcennarios In uineam suam.	109	Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg	Mt 20,1-16

110	Ubi In domo pharisæi sanat ihesus hydropicum & instruit eos qui priores accubitus In conuiujs eligebant	110	Die Heilung eines Wassersüchtigen Mahnung zur Bescheidenheit Von den rechten Gästen	Lk 14,1-6 Lk 14,7-11 Lk 14,12-15
111	Ubi ihesus .x. leprosos mundauit.	111	Der dankbare Samariter	Joh 7,(1)+(2); Joh 6,(4); Lk 17,(11)-19
112	Ubi ihesus de passione sua discipulis suis Iterum Indicaui & mater filiorum zebedæi rogat pro filiis suis.	112	Dritte Leidensankündigung  Von der Rangordnung unter den Schülern Jesu	Mk 10,(32); Lk 18,(31)-32 (korr.); Mt 20,(18)-(19) (korr.); Lk 18,(32) (korr.); Mt 20,(19) (korr.); Mt 20,20-(22); Mk 10,(38); Mt 20,(22)-(23); Mk 10,(39); Mt 20,(23) (korr.); Mk 10,(39) (korr.); Mt 20(23)-(28); Mk 10,(45) (korr.)
113	Ubi ihesus responsum dat dicenti sibi domine pauci sunt qui salui fiant.	113	Die Gleichnisrede von der engen und der verschlossenen Tür	Lk 13,23-30
114	De zaccheo publicano	114	Jesus im Haus des Zachäus	Lk 19,1-10
115	Ubi ihesus iterum duos caecos curauit.	115	Die Heilung von zwei Blinden bei Jericho	Mt 20,29-(30); Mk 10,(46); Mt 20,(30)-(34); Lk 18,(43)
(11) Kap. 116-152: JESU WIRKEN IN JERUSALEM				
116	Ubi ihesus asinum sedens hierosolimam Ingreditur.	116	Der Einzug in Jerusalem	Mt 21,1-(2); Lk 19,(30); Mt 21,(2)-(3); Lk 19,(31); Mt 21,(3); Mt 21,6; Lk 19,33;-(34); Mk 11,(3).(6).(7); Mt 21,(7).4-(5); Joh 12,(15); Mt 21,(5); Joh 12,16; Lk 19,(36); Mk 11,(8) (korr.); Mt 21,(8); Lk 19,(37); Mt 21,(9); Lk 19,(38); Mk 11,(10); Joh 12,12-13; Lk 19,39-44
117	Ubi ihesus eicit de templo ementes & uedentes. & dat responsum Pharisæis	117	Die Tempelreinigung	Mt 21,10-(12); Joh 2,(15); Mt 21, (12); Joh 2,(15); Mk 11,(15) (korr.); Mt 21,(13) (korr.); Joh 2,(16) (korr.); Mt 21,(13) (korr.); Mk 11,(17); Mt 21,(13); Mk 11,(16); Joh 2,(17); Mt 21,(14)-16; Joh 2,(18)-21
118	Ubi ihesus prætulit c&eris uiduam propter duo aera minuta adiungens parabolam de phariseo & publicano contra eos qui se extollunt.	118	Das Opfer der Witwe Das Beispiel vom Pharisäer und vom Zöllner	Lk 21,1-(2); Mk 12,(42)-(43); Lk 21,(3)-(4); Mk 12,(44) (korr.); Lk 21,(4) Lk 18,9-14; Mt 21,(17); Mk 11,(11); Mt 21,(17); Lk 9,(11)
119	De nicodemo qui uenit ad ihesum nocte	119	Das Gespräch mit Nikodemus Das Ziel der Sendung Jesu Jesus lehrt im Tempel	Joh 3,1-13 Joh 3,14-21 Joh 7,53-8,2
120	De muliere a Iudæis in adulterio deprehensa.	120	Jesus und die Ehebrecherin	Joh 8,3-11



121	Ubi ihesus maledixit ficulneam & aruit.	121	Die Verfluchung eines Feigenbaumes	Mt 21,18-(19) (korr.); Mk 11,(13); Mt 21,(19)-20; Mk 11,19-22; Mt 21,(21); Lk 17,(5); Mk 11,(24)-25
122	Ubi ihesus dicit parabolam ad discipulos propter orandi Instantiam de iudice duro & uidua.	122	Das Gleichnis vom gottlosen Richter und der Witwe	Lk 18,1-8
123	Ubi ihesus interrogatur a principibus sacerdotum. in qua potestate haec facis. adiungens parabolam de duobus filiis In vineam missis.	123	Die Frage nach der Vollmacht Jesu Das Gleichnis von den ungleichen Söhnen	Mt 21,(23); Lk 20,(1); Mt 21,(23)-27  Mt 21,28-32
124	Parabolam de patre familias qui vineam suam locavit agricolis.	124	Das Gleichnis von den bösen Winzern	Mt 21,33-46; Mt 22,1
125	Simile est regnum caelorum homini regi qui fecit nuptias filio suo.	125	Das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl	Mt 22,(2); Lk 14,(16)-(17); Mt 22,(3); Lk 14,(18)-20; Mt 22,4-(9); Lk 14,(21); Mt 22,(9); Lk 14,(21); Mt 22,(9); Lk 14,22-24; Mt 22,(10)-14
126	Ubi pharisæi mittunt ad ihesum dolo Interrogantes. si licet tributum reddere caesari.	126	Die Frage nach der kaiserlichen Steuer	Mt 22,15-22
127	De sadducæis qui dicunt non esse resurrectionem & interrogant de .vii. fratribus qui unam uxorem habuerunt.	127	Die Frage nach der Auferstehung der Toten (Auseinandersetzung mit den Sadduzäern)	Mt 22,23-(26); Lk 20,(30)-(31); Mt 22,(27); Lk 20,(33); Mt 22,(28); Lk 20,(34); Mt 22,(29); Lk 20,(34)-(36); Mt 22,(30); Lk 20,(36)-(37) (korr.); Mk 12,(26); Mt 22,(31); Mk 12,(26)-(28); Lk 20,(38); Mk 12,(27); Mt 22,(33); Lk 20,(39)
128	Ubi scriba Interrogat ihesum quod mandatum maximum est in lege.	128	Die Frage nach dem wichtigsten Gebot und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter	Mt 22,(34); Mk 12,(28); Mt 22,(35); Lk 10,(25); Mt 22,(36)-(37); Mk 12,(29)-30; Mt 22,(38)-40; Mk 12,(32)-(34); Lk 10,(28)-37
129	Ubi docente ihesu In templo miserunt pharisæi eum comprehendere.	129	Jesus lehrt im Tempel Mutmaßungen des Volkes über Jesus Der Streit um Jesus im Hohen Rat	Lk 19,47-48 Joh 7,32-36 Joh 7,37-43.45-52
130	Ubi ihesus interrogat phariseos cuius filius est christus.	130	Der Christus als Davids Sohn bzw. Herr (Auseinandersetzung mit den Pharisäern)	Mt 22,41-(43); Lk 20,(42); Mt 22,(43)-(45).(43).(45)-46
131	Ubi ihesus docet & ego sum lux mundi	131	Jesu Selbstzeugnis Die Herkunft und Bestimmung Jesu Die wahren Kinder Abrahams Jesus und Abraham	Joh 8,12-19.21 (korr.) Joh 8,22-29 Joh 8,30-47 Joh 8,48-59
132	Ubi ihesus faciens lutum de sputo ponens super oculos cæci nati curavit eum.	132	Die Heilung eines Blinden Das Eingreifen der Pharisäer	Joh 9,1-12 Joh 9,13-34

133	Ubi ihesus agnitus est eidem caeco & contendit multa cum iudæis.	133	Jesu Selbstoffenbarung vor den Geheilten Der gute Hirt als Gegenbild zu den Räubern Der gute Hirt als Gegenbild zum Tagelöhner	Joh 9,35-41 Joh 10,1-10  Joh 10,11-21
134	Ubi Interrogatur ihesus a iudæis si tu es christus dic nobis manifeste.	134	Das Streitgespräch beim Tempelweihfest Jesu im Gebiet östlich des Jordan	Joh 10,22-39 Joh 10,40-42
135	Ubi ihesus resuscitat lazarum a mortuis & principes consilium faciunt ut Interficerent ihesum	135	Die Nachricht vom Tod des Lazarus Die Auferweckung des Lazarus Der Tötungsbeschluss des Hohen Rates Erneute Flucht Jesu	Joh 11,1-16 Joh 11,17-44 Joh 11,45-53 Joh 11,54-57 (korr.)
136	Ubi non receptus In ciuitate samaritana Iohannes & iacobus dicunt ad ihesum si uis dicimus ut ignis descendat de caelo.	136	Die ungastlichen Samariter	Lk 9,51-56
137	Ubi ihesus uenit In bethaniam & multi iudæorum euntes propter lazarum crediderunt In eum.	137	Jesus wieder bei Lazarus	Joh 12,1; Mk 14,(3); Joh 12,(9).19.10-11.2
138	Ubi maria fudit alabastrum ungenti In capite ihesu & increpat pharisaicum.	138	Die Salbung Jesu durch Maria- Schwester des Lazarus (Verbindung mit Lk : Salbung Jesu durch eine Sünderin)	Joh 12,(3); Mk 14,(3); Mt 26,(7); Joh 12,(3)-6; Mk 14,4; Mt 26,10-(11) (korr.); Mk 14,(7); Mt 26,12-13; Lk 7,39-50; Mt 20, (17) (Zuordnung fraglich)
139	Ubi hierosolymis græci uidere uolunt ihesum	139	Die letzte öffentliche Rede Jesu	Joh 12,20-36
140	Ubi Pharisei Interrogant ihesum quando uenit regnum dei.	140	Vom Kommen des Gottesreiches Jesus lehrt im Tempel	Lk 17,20-21 Lk 21,37-38
141	Ubi ihesus loquitur ad turbas & discipulos de scribis & pharisæis.	141	Rede gegen Schriftgelehrten und Pharisäer	Mt 23,1-5; Mk 12,(38); Mt 23,6-7; Mk 12,37; Mt 23,8-12; Lk 11,43; Mt 23,(14); Lk 11,(52); Mt 23,(14); Lk 11,(52); Mt 23,(13)-(14); Mk 12,(40); Lk 20,(47); Mt 23,15-(23); Lk 11,(42); Mt 23,(23); Lk 11,(42); Mt 23,(23); Mt 15,(14); Mt 23,(24)-26; Lk 11,44; Mt 23,27-28; Lk 11,45-46; Mt 23,29-33; Lk 11,(49); Mt 23,(34);-36
142	Ubi ihesus lamentatur super hierusalem.	142	Weheruf über Jerusalem	Mt 23,37-39
143	Ubi multi ex principibus crediderunt In eum & non confitebantur né de synagoga eicerentur.	143	Aufforderung zur Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben Jesus zieht sich zurück	Joh 12,42-50  Joh 12,36-41

144	Ubi ostendunt discipuli ihesu structuram templi.	144	Ankündigung der Zerstörung des Tempels	Mk 13,(1); Mt 24,(1); Mk 13,(1)-(2); Mt 24,(2); Lk 21,(6); Mt 24,(2)
145	Ubi sedente ihesu In monte oliueti Interrogant eum discipuli quod signum erit aduentus tui uel eorum quę dixisti. & praedicat eis de euersione hierusalem & signis & prodigiis.	145	Der Anfang vom Ende und Ankündigung von Verfolgung und Drangsalen  Die Ankunft des Menschensohnes	Mk 13,(3); Mt 24,(3); Lk 21,(7); Mt 24,(3); Mk 13,(4); Lk 17,22; Mt 24,(4)-5; Mk 13,(7); Lk 21,(9); Mk 13,(7); Lk 21,(9); Mt 24,(6)-7; Lk 21,(10); Mt 24,8-9; Lk 21,18-19.14-15; Mt 24,10-15; Lk 21,20-24; Mt 24,20-21; Lk 21,25-26; Mt 24,22-28 Mt 24,29-30; Lk 21,28
146	De parabola ficulneae.	146	Das Gleichnis vom Feigenbaum	Mt 24,(32); Lk 21,(29); Mt 24,33-35; Lk 21,34-36; Mk 13,(33); Mt 24,(36); Mk 13,(32); Mt 24,(36)
147	Ubi ihesus diem iudicii aduersus tempora noe & loth adsimilauit & de fidele & prudente dispensatore.	147	Mahnung zur Wachsamkeit  Das Gleichnis vom treuen und schlechten Knecht	Mt 24,37-39; Lk 17,28-30; Mt 24,17-(18); Mk 13,(16); Lk 17,(32); Mt 24,(40); Lk 17,(35); Mt 24,(41); Lk 17,(34).36-37; Mk 13,34-36 Mt 24,43-44; Lk 12,(41); Mk 13,37 (korr.); Lk 12,(42); Mt 24,(45) (korr.); Lk 12,(42); Mt 24,(45)-(51); Lk 12,(46); Mt 24,(51)
148	De decem uirginibus.	148	Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen	Mt 25,1-13
149	De eo qui peregre proficiscens talenta seruis suis distribuit.	149	Das Gleichnis vom anvertrauten Geld	Mt 25,14-30
150	Ut lumbi semper praecincti sint & lucernae ardentes.	150	Mahnung zur Wachsamkeit	Lk 12,35-38
151	De eo qui peregre accipere sibi regnum proficiscens .x. mnas seruis suis dedit.	151	Das Gleichnis vom anvertrauten Geld	Lk 19,12-27
152	Cum uenerit filius hominis In sede magestatis suae.	152	Das Jüngste Gericht	Mt 25,31-46
(12) Kap. 153-181: PASSION, AUFERSTEHUNG UND ERSCHEINUNG				
153	Ubi Iterum consilium facti sunt principes & uadit iudas ad eos.	153	Der Beschluss des Hohen Rates, Jesus zu töten	Mt 26,1-5
		154	Der Verrat durch Judas	Mt 26,(14); Lk 22,(4); Mt 26,(15); Mk 14,(11); Mt 26,(15)-(16); Lk 22,(6)

154 Ubi ihesus lauit pedes discipulorum	155	Die Fußwaschung	Joh 13,1.4-11
	156	Die Bedeutung der Fußwaschung	Joh 13,12-20
155 Ubi ihesus mittit discipulos praeparare sibi pascha & dicit eis quod unus ex uobis tradit me.	157	Die Bereitung des Paschamahles	Mt 26,17-(18); Lk 22,(10); Mt 26,(18); Lk 22,(11); (Mk 14,14); Mt 26,(18); Mk 14,15-(16)
	158	Die Bezeichnung des Veräters	Mk 14,(17); Mt 26,(20)-(21); Lk 22,15-16; Joh 13,21; Mk 14,(19); Mt 26,(22); Mk 14,(20); Mt 26,(23)-24; Joh 13,(22); Lk 22,(23)
	159		Joh 13,(23)-29; Mt 26,25; Joh 13,30-32
156 Ubi ihesus tradit de sacramento corporis & sanguinis sui. & Ubi ihesus dicit ad petrum expetuit satanas ut uos uentil& & omnes hodie In me scandalizamini.	160	Die Feier des letzten Abendmahles	Mt 26,(26); Lk 22,(19); Mt 26,27-29; Lk 22,(19); Lk 22,(31)-32
	161	Das neue Gebot  Jesu Ankündigung, dass Petrus ihn dreimal verleugnen werde	Joh 13,33-35  Joh 13,36; Mt 26,31-(33); Lk 22,(33); Joh 13,(37)-(38); Mt 26,(34)-35
157 Ubi ihesus hortatur discipulos suos ut non pauefiat cor uestrum.	162	Das Gespräch über den Weg zum Vater	Joh 14,1-7
	163		Joh 14,8-(12)
	164	Trostworte an die Jünger	Joh 14,(12)-13.15-21
	165		Joh 14,22-(31)
158 Ubi ihesus dicit discipulis suis quod hab& baiul&	166	Abschiedsworte an die Jünger	Lk 22,35(korr.)-38
		Aufbruch zum Ölberg	Joh 14,(31);Mt 26,30; Lk 22,(39)

159 Ubi ihesus dicit ego sum uitis & uós palmites.	167	Die Bildrede vom Fruchtbringen	Joh 15,1-10
	168	Der Hass der Welt gegen die Jünger	Joh 15,11-16
	169		Joh 15,17-19
	170		Joh 15,20-25
	171	Vom Parakleten	Joh 15,26-27; Joh 16,1-4
	172		Joh 16,5-11
	173		Joh 16,12-15
	174	Der Schmerz der Trennung – Die Freude des Wiedersehens	Joh 16,16-(23)
	175	Bedrängnis und Friede	Joh 16,(23)-28
	176		Joh 16,29-33
	177	Jesu Rechenschaft vor dem Vater	Joh 17,1-8
	178	Jesu Fürbitte für die Jünger	Joh 17,9-19
	179	Jesu Fürbitte für alle Glaubenden	Joh 17,20-26

160 Ubi ihesus uenit In gesamani & orat ut transferat calicem istum.	180	Jesus auf dem Ölberg	Mt 26,(36); Joh 18,(1)-2; Lk 22,(40); Mt 26,(36); Lk 22,(40); Mt 26,(36)-38
	181		Lk 22,(41); Mt 26,(39); Lk 22,(41); Mt 26,(39); Mk 14,(35); Mt 26,(39); Mk 14,(36); Mt 26,(39); Mk 14,(36); Mt 26,39 (korr.); Mk 14,(36); Lk 22,(45); Mt 26,(40); Lk 22,(46); Mt 26,(40)-41
	182		Mt 26,(42); Lk 22,(43); Mt 26,(42); Lk 22,44-(45); Mt 26,(43); Lk 22,(45); Mk 14,40; Mt 26,44-46
161 Ubi iudas uenit cum turbis con praehendere ihesum.	183	Die Gefangennahme Jesu	Mt 26,(47); Joh (18,3); Mt 26,(47); Joh 18,(3); Mt 26,(47); Mk 14,(43); Mt 26,(47)-(48); Mk 14,(44); Mt 26,(49); Lk 22,(47)-48; Mt 26,(50).(49)
	184		Joh 18,4-9; Mt 26,50
	185,1-11		Lk 22,49; Joh 18,10-11; Mt 26,52-54; Lk 22,51; Mt 26,55; Mk 14,(49); Lk 22,(53); Mt 26,56
		Jesus wird zu Hannas geführt	Joh 18,(12)-14
162 Ubi adolescens quidam Indutus sindone sequebatur ihesum.	185,12	Petrus verleugnet Jesus	Mk 14,51-52
	186		Joh 18,(15); Mt 26,(58); Joh 18,(15); Mt 26,(58); Joh 18,(15)-16; Lk 22,(56); Joh 18,(17); Lk 22,(56); Joh 18,(17); Lk 22,(57); Mk 14,(68); Joh 18,(18); Mt 26,(58)

163 Ubi Interrogat princeps sacerdotum ihesum de discipulis & de doctrina eius.	187	Verhör vor Hannas	Joh 18,19-24
	188	Petrus verleugnet Jesus zum dritten Mal	Joh 18,(25); Mt 26,(69); Joh 18,(25); Mk 14,(69); Mt 26,(71); Mk 14,(69); Mt 26,(71).(73).72-(73); Lk 22,(59); Joh 18,(26); Lk 22,(59); Joh 18,(26); Mt 26,(74); Mk 14,(71); Lk 22,(57); Mt 26,(70); Mk 14,(71); Joh 18,(27); Lk 22,(61); Mt 26,75; Lk 22,(34).62
164 Ubi falsi testes aduersus ihesum querebantur.	189	Jesus vor dem Hohen Rat: Die Falschzeugen	Lk 22,(66)+Mt 26,(59)+Mk 15,(1); Mt 26,(59)-(60); Mk 14,(55)-(56); Mt 26,(60)-(61); Mk 14,(58); Mt 26,(61); Mk 14,(58); Mt 26,(63).(62); Mk 14,(60); Mt 26,(62); Mk 14,(61)
165 Ubi princeps sacerdotum ad iurat ihesum si tu es christus dic nobis.	190	Jesus vor dem Hohen Rat: Kajaphas fragt Jesus, ob er Christus sei.	Mk 14,(61); Mt 26,(63); Mk 14,(61); Mt 26,(64); Lk 22,(67)-68; Mt 26,64
	191		Mt 26,(65); Lk 22,(71); Mt 26,(66)
	192,1-2		Mt 26,(67); Lk 22,(63)-(64); Mk 14,(65); Mt 26,(67); Lk 22,(65)
166 Ubi traditur pilato ihesus & penitetur iudas.	192,3	Übergabe an Pilatus	Mt 27,(2); Joh 18,(28); Mt 27,(2); Joh 18,(28)
	193	Der Tod des Judas	Mt 27,3-10

167 Ubi pilatus audit Inter iudaeos. & dominum & mittit eum ad herodem.	194	Die Verhandlung vor Pilatus	Joh 18,29-30; Lk 23,2; Joh 18,31-32
	195		Joh 18,33-(38)
	196	Die Verspottung durch Herodes	Joh 18,(38); Lk 23,(4)-12
	197	Das zweite Verhör vor Pilatus	Lk 23,(13); Joh 19,(4); Lk 23, (14); Joh 19,(4); Lk 23,(14)-16,(18); Joh 19,(6)-11
	198	Pilatus auf dem Richterstuhl	Joh 19,12-15; Mk 15,(3); Mt 27,(12)-14
	199,1-4	Barrabas oder Jesus?	Mk 15,(6); Mt 27,(15); Mk 15,(6); Mt 27,(16)-(17); Joh 18,(39); Mt 27, (17)-18
168 Ubi uxor pilati misit ad eum dicens nihil tibi sit & iusto illi.	199,5-12	Die Frau des Pilatus; Hohepriester und das Volk fordern Freilassung des Barrabas	Mt 27,19-21; Joh 18,(40); Lk 23,(19); Mk 15,(7); Lk 23,(19); Mt 27,22-25
169 Ubi pilatus dimisit barabban & tradidit christum ad crucifigendum.	199,13	Urteil des Pilatus	Mt 27,26
	200	Verspottung durch die Soldaten	Mt 27,27-(28); Mk 15,(17); Joh 19,(2); Mt 27,(28)-(31); Mk 15,(20); Mt 27,(31); Mk 27,(31); (Joh 19,17); Mt 27,(32); Lk 23,(26); Mt 27,(32); (Mk 15,21); Mt 27,(32); Lk 23,(26)
	201	Der Gang nach Golgotha	Lk 23,27-31



170 Ubi duo latrones cum christo crucifigi ducuntur & ubi ihesus de cruce de matre sua dixit ad discipulum quem diligebat ecce mater tua.	202	Die Kreuzigung Jesu	Lk 23,32-(33); Mk 15,(22); Mt 27,34; Lk 23,34
	203	Verteilung der Kleider Jesu durch Los	Mt 27,(35); Joh 19,(23)-(24); Mt 27,(36)
	204	Aufschrift des Pilatus	Joh 19,(19); Mk 15,(26); Mt 27,(37) (korr.); Joh 19,(19)–22
	205	Die zwei mitgekreuzigten Schächer	Mt 27,38 + Mk 15,(27); Mt 27,39-(42); Mk 15,(32); Mt 27,(42) (korr.); Mt 27,43-(44); Lk 23,(39)-43
	206	Maria und die anderen Frauen unter dem Kreuz, Maria und der Lieblingsjünger	Joh 19,25-27
	207	Der Tod Jesu	Mt 27,45-47
	208		Joh 19,28-29; Mt 27,48; Joh 19,(30); Mt 27,49-(50); Lk 23,(46); Joh 19,(30); Mt 27,(50)
	209	Begleitumstände des Todes Jesu	Mt 27,51-53
	210	Bekenntnis des römischen Hauptmanns	Mt 27,(54); Lk 23,(47); Mk 15,(39); Lk 23,48-(49) (korr.); Mt 27,(55); Mk 15,(41); Mt 27,(56); Mk 15,(40) (korr.); Mt 27,(56); Mk 15,(41); Lk 23,(49)
	211	Zerschlagung der Beine	Joh 19,31-34; (36)-37
171 Ubi ioseph petit corpus ihesu a pilato & sepeleuit una cum nicodemo.	212	Die Grablegung Jesu	Mt 27,(57); Mk 15,(43); Lk 23,(51); Mt 27,(57); Lk 23,(50); Mt 27,(57)+Joh 19,(38); Lk 23,(51); Mt 27,(58); Mk 15,44-(45); Mt 27,(58) (korr.); Joh 19,39-40
	213		Joh 19,41; Mt 27,60
	214		Mt 27,(61); Lk 23,(55)-(56); (Mk 16,1); Lk 23,(56)

172 Ubi iudei signant monumentum.	215	Die Grabwächter	Mt 27,62-66
173 Ubi prima die sabbati suscitatur ihesus a mortuis	216	Am Ostermorgen: Die Frauen am leeren Grab	Mt 28,(1); Joh 20,(1); Mt 28,(1); Mk 16,(1); Lk 24,(1); Mk 16,2-(4)
	217		Mt 28,2; Mk 16,(4); Lk 24,(2); Mt 28,(2)-6
	218		Lk 24,4-7; Mt 28,7
	219		Lk 24,(8); Mt 28,(8); Joh 20,2
	220		Joh 20,3-10
	221		Mk 16,9; Joh 20,(11).13-17
174 Ubi custodes monumenti annuntiauerunt sacerdotibus de resurrectione christi.	222	Die Bestechung der Grabwächter	Mt 28,(11)-15
	223,1	Maria Magdalena verkündet den Jüngern, dass sie den Auferstandenen gesehn hat.	Joh 20,18
175 Ubi ihesu apparuit mulieribus post resurrectionem.	223,2-5	Der Auferstandene erscheint den Jüngern	Mt 28,9-(11); (Lk 24,9) (korr.); Mk 16,(10); Lk 24,(9); Mk 16,(10)-11; Lk 24,11
176 Ubi ihesus duobus euntibus In castellum apparuit.	224	Die Jünger in Emmaus	Mk 16,(12); Lk 24,(13)-17
	225		Lk 24,18-21
	226		Lk 24,22-24
	227		Lk 24,25-27
	228		Lk 24,28-31
	229,3		Lk 24,32-(35)

177 Ubi ihesus apparuit discipulis suis.  (ab Lk 24,35b)	229,3	Erscheinung des Auferstandenen in Jerusalem  Letzte Worte Jesu an seine Schüler	Lk 24,(35); Mk 16,(13)
	230		Lk 24,(36); Joh 20,(19); Lk 24,(36)-(40); (Joh 20,20);
	231		Lk 24,41-44
	232		Lk 24,45-49; Joh 20,20-23
178 Ubi ihesus Iterum apparuit thome.	233	Jesus und Thomas	Joh 20,24-29
	234	Der Epilog des Johannesevangeliums	Joh 20,30-31
179 Ubi Iterum apparuit ihesus discipulis super mare tiberiadis.	235	Die Erscheinung des Auferstandenen am See	Joh 21,1-3
	236		Joh 21,4-8
	237		Joh 21,9-14
180 Ubi ihesus tér dicit petro diligis me.	238	Das Wort des Auferstandenen an Petrus	Joh 21,15-(19)
	239		Joh 21,(19)-24
	240	Schlussbemerkungen der Herausgeber des Johannesevangeliums	Joh 21,25
181 Ubi discipuli euntes In galileę am uiderunt & adorauerunt dominum & adsumptus est In caelis coram eis.	241	Erscheinung des Auferstandenen auf einem Berg in Galiläa	Mt 28,16-17; Mk 16,14;
	242	Sendung der Elf	Mt 28,18; Mk 16,(15); Mt 28,(19)-20; Mk 16,16
	243		Mk 16,17-18
	244	Die Himmelfahrt Jesu	Lk 24,49-50; (51) (korr.); (Mk 16,19); Lk 24,52-53; Mk 16,20

## Kap. 13: Das Auftreten Johannes des Täuflers

Mt 3,1-12:

1 In diebus autem illis

venit Ioannes Baptista  
praedicans in deserto  
Iudaeae

2 et

dicens: „Paenitentiam  
agite; appropinquavit enim  
regnum caelorum“.

3 Hic est enim, qui dictus  
est per Isaiam prophetam  
dicentem:

„Vox clamantis in deserto:  
„Parate viam Domini,  
rectas facite semitas  
eius!“.

Mk 1,2-8:

2 Sicut scriptum est in  
Isaia propheta:  
„Ecce mitto angelum  
meum ante faciem tuam,  
qui praeparabit viam tuam;  
3 vox clamantis in deserto:  
„Parate viam Domini,  
rectas facite semitas  
eius“.,  
4 fuit Iohannis Baptista in  
deserto praedicans  
baptismum paenitentiae in  
remissionem peccatorum.

Lk 3,1-20

1 Anno autem quinto  
decimo imperii Tiberii  
Caesaris, procurante  
Pontio Pilato Iudeam,  
tetrarcha autem Galilaeae  
Herode, Philippo autem  
fratre eius tetrarcha  
Ituraeae et Trachonitidis  
regionis, et Lysania  
**tetrarcha Abilinae,**<sup>7</sup>  
2 sub principe sacerdotum  
Anna et Caipha, factum  
est verbum Dei super  
Ioannem Zachariae filium  
in deserto.

3 Et venit in omnem  
regionem circa Iordanem  
praedicans baptismum  
paenitentiae in  
remissionem peccatorum.

4 sicut scriptum est in  
libro sermonum Isaiae  
prophetae:

„Vox clamantis in deserto:  
„Parate viam Domini,  
rectas facite semitas eius.  
5 Omnis vallis implebitur,  
et omnis mons et collis  
humiliabatur; et erunt  
prava in directa, et aspera  
in vias planas;  
6 et videbit omnis caro  
salutare dei“.

Joh 1,7-28:

7 hic venit in testimonium,  
ut testimonium perhiberet  
de lumine, ut omnes  
crederent per illum.  
8 Non erat ille lux, sed ut  
testimonium perhiberet de  
lumine.  
9 Erat lux vera, quae  
illuminat omnem  
hominem, venientem in  
mundum.  
10 In mundo erat, et  
mundus per ipsum factus  
est, et mundus eum non  
cognovit.  
11 In propria venit, et sui  
eum non receperunt.

4 Ipse autem Ioannes habebat vestimentum de pilis camelorum et zonam pelliceam circa lumbos suos; esca autem eius erat locusta<sup>1</sup> et mel silvestre.  
 5 Tunc exibat ad eum Hierosolyma et omnis Iudaea et omnis regio circa Iordanem.  
 6 et baptizabantur in Iordane flumine ab eo, confitentes peccata sua.  
 7 Videns autem multos pharisaeorum et sadducaeorum venientes ad baptismum suum, dixit eis: „Progenies viperarum, quis demonstravit vobis fugere a futura ira?  
 8 Facite ergo fructum dignum paenitentiae  
 9 et ne velitis dicere intra vos: „Patrem habemus Abraham“; dico enim vobis quoniam potest Deus **ex**<sup>2</sup> lapidibus istis suscitare filios Abraham<sup>3</sup>.

5 Et egrediebatur ad illum omnis Iudaeae regio et Hierosolymitae universi et baptizabantur ab illo in Iordane flumine confitentes peccata sua.  
 6 Et erat Ioannes vestitus pilis cameli, et zona pellicea circa lumbos eius, et locustas et mel silvestre edebat.

7 Dicebat ergo ad turbas, quae exhibant, ut baptizarentur ab ipso: „Genimina viperarum, quis ostendit vobis fugere a ventura ira?

8 Facite ergo fructus dignos paenitentiae et ne coeperitis dicere in vobis ipsis: „Patrem habemus Abraham“; dico enim vobis quia potest Deus de lapidibus istis suscitare Abrahae filios.

12 Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine eius.  
 13 qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt.  
 14 Et verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis.  
 15 Ioannes testimonium perhibet de ipso et clamat dicens vobis: „Hic erat, quem dixi: Qui post me venturus est, ante me factus est, quia prior me erat“.  
 16 Et de plenitudine eius omnes accipimus<sup>8</sup>, et gratiam pro gratia;  
 17 quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est.  
 18 Deum nemo vidit umquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.

10 Iam enim securis ad radicem arborum posita est: omnis ergo arbor, quae non facit fructum bonum, exciditur et in ignem mittetur.

9 Iam enim et securis ad radicem arborum posita est; omnis ergo arbor non faciens fructum bonum exciditur et in ignem mittitur“.

10 Et interrogabant eum turbae dicentes: „Quid ergo faciemus?“.

11 Respondens autem dicebat illis: „Qui habet duas tunicas, det non habenti; et qui habet escas, similiter faciat“.

12 Venerunt autem et publicani, ut baptizarentur, et dixerunt ad illum:

„Magister, quid faciemus?“.

13 At ille dixit ad eos: „Nihil amplius quam constitutum est vobis, faciatis“.

14 Interrogabant autem eum et milites dicentes: „Quid faciemus et nos?“.

Et ait illis: „Neminem concutiatis, neque calumniam faciatis et contenti estote stipendiis vestris“.

15 Existimante autem populo et cogitantibus omnibus in cordibus suis de Ioanne, ne forte ipse esset Christus,

19 Et hoc est testimonium Ioannis quando miserunt ad eum Iudaei ab Hierosolymis sacerdotes et Levitas, ut interrogarent eum: „Tu quis es?“.

20 Et confessus est et non negavit; et confessus est quia non sum ego Christus.

21 Et interrogaverunt eum: „Quid ergo? Elias es tu?“. Et dixit: „Non sum“. „Propheta es tu?“. Et respondit: „Non“.

22 Dixerunt ergo ei: „Quis es? Ut responsum demus his, qui miserunt nos. Quid dicis de teipso?“.

23 Ait: „Ego vox clamantis in deserto: „Parate<sup>9</sup> viam Domini“, sicut dixit Isaias propheta“.

24 Et qui missi fuerant, erant ex pharisaeis;

11 Ego quidem vos baptizo in aqua in paenitentiam; qui autem post me venturus est, fortior me est, cuius non sum dignus calcaementa portare;

ipse vos baptizavit<sup>4</sup> in Spiritu Sancto et igni, 12 cuius ventilabrum in manu sua, et permundavit<sup>5</sup> aream suam et congregavit<sup>6</sup> triticum suum in horreum, paleas autem comburet igni inexstinguibili“.

7 Et praedicabat dicens:

„Venit fortior me post me,

cuius non sum dignus procumbus solvere corrigiam calceamentorum eius.

8 Ego baptizavi vos aqua; ille vero baptizabit vos in Spiritu Sancto“.

16 respondit Ioannes dicens omnibus: „Ego quidem aqua baptizo vos.

Venit autem fortior me,

cuius non sum dignus solvere corrigiam calceamentorum eius;

ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni, 17 cuius ventilabrum in manu eius ad purgandam aream suam et ad congregandum triticum in horreum suum, paleas autem comburet igni inexstinguibili“. 18 Multa quidem et alia exhortans evangelizabat populum.

19 Herodes autem tetrarcha, cum corripere ab illo de Herodiade uxore fratris sui et de omnibus malis, quae fecit Herodes, 20 adiecit et hoc supra omnia et inclusit Ioannem in carcere.

25 et interrogaverunt eum et dixerunt ei: „Quid ergo baptizas, si tu non es Christus neque Elias neque propheta?“.

26 Respondit eis Ioannes dicens:

„Ego baptizo in aqua; medius vestrum stat, quem vos non scitis, 27 qui post me venturus est,

cuius ego non sum dignus, ut solvam eius corrigiam calceamenti“.

[26 medius autem vestrum stetit, quem vos non scitis,]

28 Haec in Bethania facta sunt trans Iordanem, ubi erat Ioannes baptizans.

<sup>1</sup> Nestle-Aland sowie Tat-F: *lucustae* (= Nom. Pl.). In Tat-G<sup>ahd</sup> = *heuuiskrekco* (Nom. Sg.), also entsprechend zu Tat-G<sup>lat</sup>.

<sup>2</sup> Nestle-Aland: *de*.

<sup>3</sup> Nestle-Aland: *Abrahae*. Vermutlich ein Schreibfehler zu vorhergehendem *Abraham* im selben Vers. Tat G<sup>ahd</sup> übersetzt richtig den Genitiv: *abrahames barn*.

<sup>4</sup> Nestle-Aland: *baptizabit*. In Tat-G<sup>ahd</sup> Präsens, vermutlich nur b/v-Verschreibung.

<sup>5</sup> Nestle-Aland: *permundabit*. Vgl. Anm. 3.

<sup>6</sup> Nestle-Aland: *congregabit*. Vgl. Anm. 3.

<sup>7</sup> Nestle-Aland: *Abilinae tetrarcha*.

<sup>8</sup> Nestle-Aland: *accepimus* (= Perfekt).

<sup>9</sup> Nestle-Aland: *Dirigite*.

## Kap. 14: Die Taufe Jesu

Mt 3,13-17

13 Tunc venit Iesus in<sup>1</sup> Galilaea in Iordanem<sup>2</sup> ad Ioannem, ut baptizaretur ab eo.

14 Ioannes autem prohibebat eum dicens: „Ego a te debeo baptizari, et tu venis ad me?“.

15 Respondens autem Iesus dixit ei: „Sine modo, sic enim decet nos implere omnem iustitiam“. Tunc dimisit<sup>3</sup> eum.

16 Baptizatus autem Iesus,

confestim ascendit de aqua;  
et ecce aperti sunt ei caeli,  
et vidit Spiritum Dei  
descendentem

ut<sup>4</sup> columbam et  
venientem super se.  
17 Et ecce vox dicebat<sup>5</sup> de caelis:  
„Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui“.

Mk 1,9-11

9 Et factum est in diebus illis, venit Iesus a Nazareth Galilaeae et baptizatus est In Iordane ab Ioanne.

10 Et statim ascendens de aqua

vidit apertos caelos et Spiritum

tamquam columbam descendentem in ipsum;

11 et vox facta est de caelis:  
„Tu es Filius meus dilectus; in te complacui“.

Lk 3,21-22

[23 Et ipse Iesus erat incipiens quasi annorum triginta, ut putabatur, filius Ioseph]

21 Factum est autem cum baptizaretur omnis populus et Iesu baptizato et orante,

apertum est caelum,  
22 et descendit Spiritus Sanctus  
corporali specie  
sicut columba super ipsum,  
et vox de caelo facta est:

„Tu es Filius meus dilectus; in te complacuit mihi“.

23 Et ipse Iesus erat incipiens quasi annorum triginta, ut putabatur, filius Ioseph, qui fuit Heli,  
(24-38: Genealogie Jesu)

Joh 1,29-34

29 Altera die videt Iesum venientem ad se et ait:

„Ecce agnus Dei, qui tollit peccatum mundi.

30 Hic est, de quo dixi: Post me venit vir, qui ante me factus est, quia prior me erat.

31 Et ego nesciebam eum, sed ut manifestetur Israel, propterea veni ego in aqua baptizans“.

32 Et testimonium perhibuit Ioannes dicens: „Vidi Spiritum descendentem quasi columbam de caelo, et mansit super eum;  
33 et ego nesciebam eum.



		<u>sed, qui misit me baptizare</u> <u>in aqua, ille mihi dixit:</u> <u>„Super quem videris</u> <u>Spiritum descendentem et</u> <u>manentem super eum, hic</u> <u>est qui baptizat in Spiritu</u> <u>Sancto“.</u> 34 <u>Et ego vidi et</u> <u>testimonium perhibui quia</u> <u>hic est Filius Dei“.</u>
--	--	---

---

<sup>1</sup> Nestle-Aland: *a*.

<sup>2</sup> Tat-G<sup>lat</sup>: *iordanen*.

<sup>3</sup> Statt *dimittit* (Präs.), wahrscheinlich entsprechend zu *venit* in Mt 3,13. In der Übersetzung von Tat-G<sup>ahd</sup> findet sich ebenfalls nicht Präsens, sondern Imperfekt (*quam / liez*).

<sup>4</sup> Nestle-Aland: *sicut*.

<sup>5</sup> Konjektur von Sievers nach Tat-F; fehlt in Tat-G<sup>lat</sup>; Tat-G<sup>ahd</sup> übersetzt jedoch *quad*.

## Kap. 18: Jesus in der Synagoge von Nazaret

Mt 4,17

17  
Exinde coepit Iesus praedicare et dicere:  
  
„Paenitentiam agite;  
  
appropinquavit enim regnum caelorum“.

Mk 1,15

15  
et dicens  
quoniam impletum est tempus, et  
appropinquavit regnum Dei;  
paenitemini  
et credite evangelio“.

Lk 4,16-21

16 Et venit Nazareth, ubi erat nutritus, et intravit secundum consuetudinem suam die sabbati in synagogam et surrexit legere.  
17 et traditus est<sup>1</sup> illi liber prophetae Isaiae; et ut revolvit librum, invenit locum, ubi scriptum erat:  
18 „Spiritus Domini super me; propter quod unxit me evangelizare pauperibus, misit me praedicare captivis remissionem et caecis visum, dimittere confractos in remissionem.  
19 praedicare annum Domini acceptum“.

20 Et cum plicuisset librum, reddidit ministro et sedit; et omnium in synagoga oculi erant intendentes in eum.  
21 Coepit autem dicere ad illos quod<sup>2</sup> hodie impleta est haec Scriptura in auribus vestris.

<sup>1</sup> Konjektur von Sievers nach Tat-F. Tat-G<sup>ahd</sup> übersetzt *salta man*.

<sup>2</sup> Nestle-Aland zwar nur *quia*, jedoch wird *quod* in dieser Weise (zur Einleitung wörtlicher Rede) auch verwendet.

## Kap. 78: Die Ablehnung Jesu in seiner Heimat

Mt 13,53-58

53 Et factum est cum consummasset  
Iesus parabolis istas, transiit inde.  
54 Et veniens in patriam suam,

docebat eos in synagogis eorum, ita  
ut mirarentur et dicerent: „Unde  
huic sapientia haec  
et virtutes?

55 Nonne hic est fabri filius? Nonne  
mater eius dicitur Maria, et fratres  
eius Iacobus et Ioseph et Simon et  
Iudas?

56 Et sorores eius nonne omnes  
apud nos sunt? Unde ergo huic  
omnia ista?

57 Et scandalizabantur in eo.

Iesus autem dixit eis:

„Non est propheta sine honore nisi  
in patria  
et in domo sua“.

58 Et non fecit ibi virtutes multas  
propter incredulitatem illorum.

Mk 6,1-6a

1 Et egressus est inde et venit in  
patriam suam, et sequuntur illum  
discipuli sui.

2 Et facto sabbato, coepit in  
synagoga docere; et multi audientes  
admirabantur dicentes: „Unde huic  
haec, et quae est sapientia, quae  
data est illi, et virtutes  
tales, quae per manus eius  
efficiuntur?

3 Nonne iste est faber, filius Mariae  
et frater Iacobi et Ioseph et Iudae et  
Simonis? Et nonne sorores eius hic  
nobiscum sunt?“.

Et scandalizabantur in illo.

4 Et dicebat eis Iesus:

Non est propheta sine honore nisi in  
patria sua et in cognatione sua et in  
domo sua“.

5 Et non poterat ibi virtutem ullam  
facere,

nisi paucos infirmos impositis  
manibus curavit;

6 et mirabatur propter  
incredulitatem eorum.

Lk 4,23-30

22 Et omnes testimonium illi dabant  
et mirabantur in verbis gratiae, quae  
procedebant de ore ipsius, et  
dicebant:

„Nonne hic filius est Ioseph?“.

23 Et ait illis: „Utique dicetis mihi  
hanc similitudinem: „Medice, cura  
teipsum; quanta audivimus facta in  
Capharnaum, fac et hic in patria  
tua“.

24 Ait autem:

„Amen dico vobis: Nemo propheta  
acceptus est in patria sua.

25 In veritate autem dico vobis:  
Multae viduae erant in diebus Eliae  
in Israel, quando clausum est  
caelum annis tribus et mensibus sex,  
cum facta est famis<sup>1</sup> magna in omni  
terra;

26 et ad nullam illarum missus est  
Elias nisi in Sarepta Sidoniae ad  
mulierem viduam.

27 Et multi leprosi erant in Israel  
sub Eliseo propheta; et nemo eorum  
mundatus est nisi Naaman Syrus“.

28 Et repleti sunt omnes in  
synagoga ira haec audientes

29 et surrexerunt et eiecerunt illum  
extra civitatem et duxerunt illum  
usque ad supercilium montis, supra  
quem civitas illorum erat aedificata,  
ut praecipitarent eum.

30 Ipse autem transiens per medium  
eorum<sup>2</sup> ibat.

---

<sup>1</sup> Nestle-Aland: *fames* = Nom. Sg. zu *fames*, is, f. In Tat-G<sup>lat</sup> vermutlich nur Schreibvariante und keine Kasusveränderung. Tat-G<sup>ahd</sup> übersetzt ebenfalls Nominativ: *gitan uúard mihhil hungar*.

<sup>2</sup> Nestle-Aland: *illorum*. Tat-G<sup>ahd</sup> übersetzt übereinstimmend mit *eorum* hier *iro*.

## Kap. 79: Die Tötung Johannes des Täufers

Mt 14,1-14:

1 In illo tempore audivit Herodes tetrarcha famam Iesu  
2 et ait pueris suis: „Hic est Ioannes Baptista; ipse surrexit a mortuis, et ideo virtutes operantur in eo.“  
3 Herodes enim tenuit Ioannem et alligavit eum et posuit in carcere propter Herodiadem uxorem Philippi fratris sui.  
4 Dicebat enim illi Ioannes: „Non licet tibi habere eam“.

5 Et volens illum occidere, timebat<sup>1</sup>

populum, quia sicut prophetam eum habebant.  
[ Similiter & herodes uolens eum occidere ]<sup>2</sup>

6 Die autem natalis Herodis

saltavit filia Herodiadis in medio  
et placuit Herodi,

7 unde cum iuramento pollicitus est ei dare,  
quodcumque postulasset.

8 At illa, praemonita a matre sua:  
„Da mihi, inquit, hic in disco caput Ioannis Baptistae“.

9 et contristatus rex  
propter iuramentum autem et eos, qui pariter  
recumbabant, iussit dari  
10 misitque

et decollavit Ioannem in carcere;

11 et allatum est caput eius in disco et datum est  
puellae, et tulit matri suae.

12 Et accedentes discipuli eius tulerunt corpus

et sepelierunt illud

et venientes nuntiaverunt iesu.

Mk 6,17-29:

17 Ipse enim Herodes misit ac tenuit Ioannem et vinxit eum in carcerem propter Herodiadem uxorem Philippi fratris sui, quia duxerat eam.

18 Dicebat enim Ioannes Herodi:

„Non licet tibi habere uxorem fratris tui“.

19 Herod[ia]s<sup>3</sup> autem insidiabatur illi et volebat occidere eum nec poterat:

20 Herodes enim

metuebat Ioannem, sciens eum virum iustum et sanctum, et custodiebat eum, et audito eo multa faciebat et libenter eum audiebat.

21 Et cum dies opportunus accidisset, quo Herodes natalis sui cenam fecit principibus suis et tribunis et primis Galilaeae,

22 cumque introisset filia ipsius Herodiadis et saltasset, et placuisset Herodi simulque recumbentibus. Rex ait puellae: „Pete a me, quod vis, et dabo tibi“.

23 Et iuravit illi multum quia quicquid petieris a me; dabo tibi licet dimidium regni mei.

24 Quae cum exisset, dixit matri suae: „Quid petam?“. At illa dixit: „Caput Ioannis Baptistae“.

25 Cumque introisset statim cum festinatione ad regem, petivit dicens: „Volo ut protinus des mihi in disco caput Ioannis Baptistae“.

26 Et constrictus est rex  
propter iusiurandum et propter  
simul recumbentes noluit eam contristare

27 et statim misso spiculatorem<sup>4</sup> rex precepit afferri caput eius. Et abiens decollavit eum in carcere  
28 et attulit caput eius in disco et dedit illud

puellae et puella dedit illud matri suae.

29 Quo audito discipuli eius venerunt et tulerunt corpus eius  
et posuerunt illud  
in monumento.

Matthäus 14,1-2:

1 In illo tempore audivit Herodes tetrarcha famam Iesu  
2 et ait pueris suis: „Hic est Ioannes Baptista; ipse surrexit a mortuis, et ideo virtutes operantur in eo.“

Markus 6,14-16:

14 Et audivit Herodes rex;  
manifestum enim factum est nomen eius. Et dicebant: „Ioannes Baptista resurrexit a mortuis, et propterea inoperantur virtutes in illo“.  
15 Alii autem dicebant: „Elias est“. Alii vero dicebant: „Propheta est, quasi unus ex prophetis“.  
16 Quo audito, Herodes aiebat:

Lukas 9,7-9:

7 Audivit autem Herodes tetrarcha  
omnia, quae fiebant ab eo, et haesitabat, eo quod diceretur a quibusdam quod<sup>5</sup> Ioannes surrexit a mortuis;  
8 a quibusdam vero quia Elias apparuit; ab aliis autem quod<sup>6</sup>

13 Quod cum audisset Iesus,  
secessit inde in navicula in locum  
desertum seorsum; et cum  
audissent, turbae secutae sunt eum  
pedestres de civitatibus.  
14 Et exiens vidit turbam multam et  
misertus est eius et curavit  
languidos eorum.

„Quem ego decollavi Ioannem, hic  
 resurrexit!“.

Propheta unus de antiquis surrexit.  
 9 Et ait Herodes: „Ioannem ego  
decollavi; quis autem est iste, de  
quo audio ego talia?“. Et quaerebat  
videre eum.

<sup>1</sup> Nestle-Aland: *timuit*. Imperfekt in Tat-G<sup>lat</sup> ist *volebat* in Mk 6,19 angeglichen.

<sup>2</sup> Satzteil im *Tatian* neu gebildet unter wiederholter Verwendung von Mt 14,5.

<sup>3</sup> Schreibfehler in Tat-G<sup>lat</sup>: *herodes*. Richtig in Tat-Ga<sup>hd</sup>: *herodias*.

<sup>4</sup> Nestle-Aland: *spiculatore* (Abl. abs.); Veränderung durch Anpassung an *misit* aus Mt 14,10 als Akkusativobjekt.

<sup>5</sup> Nestle-Aland: *quia*.

<sup>6</sup> Nestle-Aland: *quia*.

## Kap. 91: Verklärung Jesu

Mt 16,28-17,14

28 „Amen dico vobis: Sunt quidam de hic astantibus<sup>1</sup>, qui non gustabunt mortem, donec videant Filium hominis venientem in regno suo“.

1 Et post dies sex assumpsit Petrum et Iacobum et Ioannem fratrem eius et ducit illos in montem excelsum seorsum.

2 Et transfiguratus est ante eos; et resplenduit facies eius sicut sol,  
vestimenta autem eius facta sunt alba sicut nix.

3 Et ecce apparuit illis Moyses et Elias cum eo loquentes.

4 Respondens autem Petrus dixit ad Iesum: „Domine, bonum est nobis<sup>2</sup> hic esse. Si vis, faciamus hic tria tabernacula: tibi unum et Moysi unum et Eliae unum“.

5 Adhuc eo loquente, ecce nubes lucida obumbravit eos;

et ecce vox de nube dicens:

Mk 9,2-13

2 Et post dies sex assumit Iesus Petrum et Iacobum et Ioannem, et ducit illos in montem excelsum seorsum solos.

Et transfiguratus est coram ipsis;

3 et vestimenta eius facta sunt splendentia, candida nimis, qualia fullo super terram non potest tam candida facere.

4 Et apparuit illis Elias cum Moyse, et erant loquentes cum Iesu.

5 Et respondens Petrus ait Iesu: „Rabbi, bonum est nos hic esse; et faciamus tria tabernacula: tibi unum et Moysi unum et Eliae unum“.

6 Non enim sciebat quid responderet, erant enim exterriti.

7 Et facta est nubes obumbrans eos,

et venit vox de nube:

Lk 9,28-36

28 Factum est autem post haec verba dies octo, et assumpsit Petrum et Ioannem et Iacobum et ascendit in montem,  
ut oraret.

29 Et factum est, dum oraret, species vultus eius altera,

et vestitus eius albus, refulgens.

30 Et ecce duo viri loquebantur cum illo, et erant Moyses et Elias,  
31 qui visi in maiestate et dicebant excessum eius, quae<sup>5</sup> completurus erat in Ierusalem.  
32 Petrus vero et qui cum illo gravati erant somno; et evigilantes viderunt gloriam eius et duos viros, qui stabant cum illo.

33 Et factum est cum discederent ab illo, ait Petrus ad Iesum: „Praeceptor, bonum est nos hic esse; et faciamus tria tabernacula: unum tibi et unum Moysi et unum Eliae“,

nesciens quid diceret.

34 Haec autem illo loquente, facta est nubes et obumbravit eos; et timuerunt intransibis illis in nubem.

35 Et vox facta est de nube

„Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene *complacuit*; ipsum audite“.

6 Et audientes discipuli ceciderunt in faciem suam et timuerunt valde.

7 Et accessit Iesus et tetigit eos dixitque eis: „Surgite et nolite timere“.

8 Levantes autem oculos suos, neminem viderunt nisi solum Iesum.

9 Et descendentibus illis de monte, praecepit eis Iesus dicens: „Nemini dixeritis visionem, donec Filius hominis a mortuis resurgat“.

10 Et interrogaverunt eum discipuli dicentes: „Quid ergo scribae dicunt quia<sup>3</sup> Eliam oporteat primum venire?“

11 At ille respondens ait illis: „Elias quidem venturus est et restituet omnia.

12 Dico autem vobis quia Elias iam venit, et non cognoverunt eum, sed fecerunt in eo, quaecumque voluerunt; sic et Filius hominis passurus est ab eis“.

13 Tunc intellexerunt discipuli quia de Ioanne Baptista dixisset eis.

14 Et cum *venisset* ad turbam, accessit ad eum homo genibus provolutus ante eum

„Hic est Filius meus dilectus; audite illum“.

8 Et statim circumspicientes neminem amplius viderunt nisi Iesum tantum secum.

9 Et descendentibus illis de monte, praecepit illis, ne cui, quae vidissent, narrarent, nisi cum Filius hominis a mortuis resurrexerit.

10 Et verbum continuerunt apud se, conquirantes quid esset illud: „a mortuis resurgere“.

11 Et interrogabant eum dicentes: „Quid ergo dicunt scribae quia Eliam oporteat venire primum?“.

12 Qui ait illis: „Elias veniens primo, restituit omnia; et quomodo scriptum est super Filio hominis, ut multa patiatur et contemnatur? 13 Sed dico vobis: Et Elias venit; et fecerunt illi, quaecumque volebant, sicut scriptum est de eo“.

14 Et *veniens* ad discipulos *vidit* turbam magnam circa eos et scribas conquirantes cum illis.

15 Et confestim omnis populus videns eum stupefactus est, *expaverunt* et *occurentes*<sup>4</sup> salutabant eum.

16 Et interrogavit eos: „Quid inter vos conquiritis?“.

dicens: „Hic est Filius meus electus; ipsum audite“.

36 Et dum fieret vox, inventus est Iesus solus. Et ipsi tacuerunt et nemini dixerunt in illis diebus quidquam ex his, quae viderant.

37 Factum est autem in sequenti die, descendentibus illis de monte, occurrit illi turba multa.

<sup>1</sup> Tat-F, Nestle-Aland: *stantibus*.

<sup>2</sup> Nestle-Aland: *nos*. Tat-G<sup>ahd</sup> übersetzt Dativ: *quot ist uns*.

<sup>3</sup> Nestle-Aland: *quod*.

<sup>4</sup> Tat-F, Nestle-Aland überliefern selteneres *accurrentes*. Die Variante in Tat-G *occurentes* ist zweifelsfrei lesbar, also kein Transkriptionsfehler. Der Unterschied hinsichtlich der Bedeutung ist gering.

<sup>5</sup> Nestle-Aland: *quem*; Relativpronomen im Akk. Mask. bezieht sich auf *exessus*, *us*, *m*. Bezug für *quae* in Tat-G<sup>lat</sup> ist hingegen unklar. Wahrscheinlich steht es als Neutrum Pl. sowohl für *maiestas* als auch für *exessus*. Auch Tat-G<sup>ahd</sup> hat (vermutlich) Neutrum Pl. *thiu*.



## Kap. 162 und 163: Verleugnung durch Petrus

Mt 26,57f. u. 69-75	Mk 14,51-54 u. 66-72	Lk 22,54-62	Joh 18,12-18 u. 24-27
57 Illi autem tenentes Iesum duxerunt ad Caipham principem sacerdotum, ubi scribae et seniores convenerant.	53 Et adduxerunt Iesum ad summum sacerdotum, et conveniunt omnes summi sacerdotes et seniores et scribae.	54 Comprehendentes autem eum, duxerunt et introduxerunt in domum principis sacerdotum.	(Kap. 161 = Siev. 185,10f.) <u>Cohors</u> ergo <u>et tribunus et ministri Iudaeorum comprehederunt Iesum et ligaverunt eum</u> 13 <u>et adduxerunt eum ad Annam primum; erat enim socer Caiphae, qui erat pontifex anni illius</u> 14 <u>Erat autem Caiphas, qui consilium dederat Iudaeis quia expedit unum hominem mori pro populo.</u>
58 Petrus autem sequebatur eum <u>a longe</u>  usque in aulam <u>principis sacerdotum</u> ;	(Beginn Kap. 162 = Siev. 185,12) 51 <u>Adulescens autem quidam sequebatus eum amictus sindone super nudo, et tenuerunt eum;</u> 52 <u>at ille, reiecta sindone, nudus profuguit ab eis.</u> 54 Et petrus  a longe secutus est eum <u>usque intro in atrium</u> summi sacerdotis	Petrus vero sequebatur  a longe.	15 <u>Sequebatur autem Iesum Simon Petrus</u>  <u>et alius discipulus.</u>
et ingressus intro sedebat cum ministris, ut videret finem.	et sedebat cum ministris et calefaciebat se ad ignem.	55 Accenso autem igni in medio atrio et circumsedentibus illis, sedebat Petrus in medio eorum.	
(59-68: Verhandlung vor Kaiaphas)	(55-65: Verhör Jesu vor dem Hohen Rat)		
69 Petrus vero sedebat foris in atrio;	66 Et cum esset Petrus in atrio deorsum,		<u>Discipulus autem ille erat notus pontifici et introvit cum Iesu in atrium pontificis;</u> 16 <u>Petrus autem stabat ad ostium foris. Exivit ergo discipulus alius, qui erat notus pontifici, et dixit ostiariae et introduxit Petrum.</u>
et accessit ad eum una ancilla dicens:	venit una ex ancillis summi sacerdotis  67 et, cum vidisset Petrum calefacientem se,  aspiciens illum ait:	56 <u>Quem cum vidisset</u> ancilla quaedam sedentem ad lumen <u>et eum fuisset intuita, dixit:</u> 57 „Et hic cum illo erat!“ At ille negavit eum dicens:	Dicit ergo Petro <u>ancilla ostiaria:</u>  „Numquid et tu ex <u>discipulis es istius</u>
„Et tu cum Iesu Galileo eras!“.	„Et tu cum hoc Nazareno, Iesu, eras!“.		

70 At ille negavit coram omnibus dicens: „Nescio quid dicis!“.	68 At ille negavit dicens: „ <u>Neque scio</u> neque novi <u>quid tu dicas</u> “. Et exiit foras ante atrium, et gallus cantavit.	58 „ <u>Mulier, non novi illum!</u> “.	<u>hominis?“. Dicit ille:</u> „Non sum!“.
71 Exeunte autem illo ad ianuam,			18 <u>Stabant autem servi et ministri ad prunas quia frigus erat, et calefiebant<sup>3</sup></u> ; erat autem cum eis et Petrus stans et calefaciens se.
[57 <u>ut videret finem.</u> ]			(19-23: Verhör Jesu vor Hannas: Beginn Kap. 163 = Siev. 187,1ff.)
			24 <u>Et misit eum Annas ligatum ad Caipham pontificem.</u> 25 <u>Erat autem Simon Petrus</u>
[69 <u>foris in atrio]</u>			<u>stans et calefaciens se.</u>
<u>vidit eum alia ancilla et ait</u> his, qui erant ibi: „ <u>Et hic erat cum Iesu Nazareno!</u> “.	69 Et ancilla, cum vidisset illum, <u>rursum</u> coepit dicere <u>circumstantibus</u> : „Hic ex illis est!“.	Et post pusillum alius videns eum dixit:  „Et tu de illis es!“.	Dixerunt ergo ei:  „Numquid et tu ex discipulis eius es?“.
72 Et iterum negavit cum iuramento: „Non novi hominem!“.	70 At ille iterum negabat.	Petrus vero ait: „O homo, non sum!“.	Negavit ille et dixit: „Non sum!“.
73 <u>Et post pusillum accesserunt, qui stabant et dixerunt Petro:</u> „ <u>Vere et tu ex illis es, nam et loquela tua manifestum te facit quod sis Galileus</u> <sup>1</sup> “.	Et post pusillum rursus, qui astabant, dicebant Petro: „Vere ex illis es, nam et Galilaeus es“.	59 Et intervallo facto quasi horae unius, alius quidam affirmabat dicens: „Vere et hic cum illo erat, nam et Galilaeus est!“.	
[72 <u>Et iterum negavit cum iuramento quia non novi hominem!</u> ]	71 Ille autem coepit anathematizare et iurare: „Nescio hominem istum, quem dicitis!“.	60 Et ait Petrus: „Homo, nescio quid dicis!“.	
[73 <u>Et post pusillum]</u>		[59 <u>quasi horae unius]</u>	26 <u>Dicit unus ex servis pontificis, cognatus eius, cuius abscidit Petrus auriculam:</u>
		[59 „ <u>Vere et hic cum illo erat, nam et Galilaeus est!</u> “.]	„ <u>Nonne ego te vidi in horto cum illo?</u> “.
74 <u>Tunc coepit detestari et iurare:</u>	[71 <u>anathematizare et iurare]</u> [68 <u>neque non novi eum</u> <sup>2</sup> ]	[60 <u>nescio quid dicis!</u> ]	27 Iterum ergo negavit Petrus;
„ <u>Non novi hominem!</u> “.	[71 <u>istum, quem dicitis!</u> ]		

Et continuo gallus cantavit;	72 Et statim iterum gallus cantavit;	Et continuo adhuc illo loquente cantavit gallus. 61 <u>Et conversus Dominus respexit Petrum;</u> <u>et recordatus est Petrus verbi Domini, quod dixerat ei;</u> <u>„Priusquam gallus cantet hodie, ter me negabis“.</u> 62 <u>Et egressus foras flevit amare.</u>	<u>et statim gallus cantavit.</u>
75 et recordatus est Petrus verbi Iesu, quod dixerat:	et recordatus est Petrus verbi, sicut dixerat ei Iesus:		
„Priusquam gallus cantet, ter me negabis“. Et egressus foras ploravit amare.	„Priusquam gallus cantet bis, ter me negabis“. Et coepit flere.		

<sup>1</sup> Ohne Beleg bei Nestle-Aland.

<sup>2</sup> Syntaktische Ergänzungen im *Tatian*.

<sup>3</sup> Nestle-Aland: *calefaciebant se*.

## Kap. 170: Kreuzigung und Tod Jesu

Mt 27,33-56:	Mk 15,22-41:	Lk 23,32-49:	Joh 19,17-30:
33 Et venerunt in locum, qui dicitur Golgotha, quod est Calvariae locus,	22 Et perducunt illum in <u>Golgotha</u> locum, quod est interpretatum Calvariae locus.	32 <u>Ducebantur autem et alii duo nequam cum eo, ut interficerentur.</u> 33 <u>Et postquam venerunt in locum, qui dicitur<sup>7</sup></u> Calvariae,	17 Et baiulans sibi crucem exivit in eum,
34 <u>et dederunt ei vinum bibere cum felle mixtum; et cum gustasset, noluit bibere.</u>	23 Et dabant ei <u>myrrhatum</u> vinum, ille autem non accepit.	ibi crucifixerunt eum et latrones, unum a dextris et alterum a sinistris.	qui dicitur Calvariae locum, quod Hebraice dicitur Golgotha,
35 <u>Postquam autem crucifixerunt eum,</u> dividerunt vestimenta eius sortem mittentes	24 Et crucifigunt eum et dividunt vestimenta eius, mittentes sortem super eis quis quid tolleret.	34 <u>Iesus autem dicebat: „Pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt“.</u>  Dividentes vero vestimenta eius miserunt sortes.	18 ubi eum crucifixerunt et cum eo alios duos hinc et hinc, medium autem Iesum.  [19-22: s.u.]
36 <u>et sedentes servabant eum ibi.</u>	25 Erat autem hora tertia, et crucifixerunt eum.		23 Milites ergo cum crucifixissent Iesum, <u>acceperunt vestimenta eius et fecerunt quattuor partes, unicuique militi partem, et tunicam. Erat autem tunica inconsutilis, desuper contexta per totum.</u>
37 Et <u>imposuit<sup>1</sup></u> super caput eius causam ipsius scriptam: „Hic est Iesus Rex Iudaeorum“.	26 Et erat titulus <u>causae eius</u> inscriptus „Rex Iudaeorum“.	38 Erat autem et superscriptio super illum: „Hic est rex iudaeorum“.	24 <u>Dixerunt ergo ad invicem: „Non scindamus eam, sed sortiamur de illa, cuius sit“, ut Scriptura impleatur dicens: „Partiti sunt vestimenta mea sibi et super<sup>13</sup> vestem meam miserunt sortem“. Et milites quidem haec fecerunt.</u>  [19 <u>Scriptis autem et titulum Pilatus</u> et posuit super crucem; erat autem scriptum: „Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum“.
			20 <u>Hunc ergo titulum multi legerunt Iudaeorum, quia prope civitatem erat locus, ubi crucifixus est Iesus; et erat scriptum Hebraice, Latine, Graece.</u>

38 Tunc crucifixerunt<sup>2</sup>  
cum eo duos latrones:  
unum a dextris et unum a  
sinistris.

39 Praetereuntes autem  
blasphemabant eum  
moventes capita sua  
40 et dicentes: „Vah qui  
destruit templum et in  
triduo illud reaedificat,  
salva temetipsum; si filius  
Dei es, descende de  
cruce!“.

41 Similiter et principes  
sacerdotum illudentes cum  
scribis et senioribus  
dicebant:  
42 „Alios salvos fecit,  
seipsum non potest saluum  
facere.

Si rex Israel est; descendat  
nunc de cruce,  
et  
credemus  
ei.

43 Confidet in Deum<sup>3</sup>;  
ideo<sup>4</sup> liberet nunc eum, si  
vult eum. Dixit enim:  
quia Dei Filius sum“.

44 Idipsum autem et  
latrones, qui crucifixi  
erant cum eo,  
improperabant ei.

27 Et cum eo crucifigunt  
duos latrones, unum a  
dextris et alium a sinistris  
eius.

28 Et adimpleta est  
scriptura quae dicit: et  
cum iniquis reputatus est.

29 Et praetereuntes  
blasphemabant eum  
moventes capita sua et  
dicentes: „Vah, qui  
destruit templum et in  
tribus diebus aedificat;  
30 saluum fac temetipsum  
descendens de cruce!“.

31 Similiter et summi  
sacerdotes ludentes ad  
alterutrum cum scribis  
dicebant:  
„Alios salvos fecit,  
seipsum non potest saluum  
facere.

32 Christus rex Israel  
descendat nunc de cruce,  
ut  
videamus et credamus“.

Etiam  
qui cum eo crucifixi erant,  
conviciabantur ei.

[Vgl. Lk 23,33]

35 Et stabat populus  
exspectans. Et deridebant  
illum et principes  
dicentes:  
„Alios salvos fecit; se  
salvum faciat, si hic est  
Christus Dei electus!“.  
36 Illudebant autem ei et  
milites accedentes, acetum  
offerentes illi  
37 et dicentes: „Si tu es  
rex Iudaeorum, saluum te  
fac!“.

39 Unus autem  
de his, qui pendebant,  
latronibus blasphemabat  
eum dicens: „Nonne tu es  
Christus? Saluum fac  
temetipsum et nos!“.  
40 Respondens autem alter  
increpabat illum dicens:  
„Neque tu<sup>8</sup> times Deum,  
quod in eadem damnatione  
es?  
41 Et nos quidem iuste,  
nam digna factis  
recepimus<sup>9</sup> ! Hic vero  
nihil mali gessit“.  
42 Et dicebat: „Jesu,  
memento mei cum veneris  
in regnum tuum“.  
43 Et dixit illi: „Amen

21 Dicebant ergo Pilato  
pontifices Iudaeorum:  
„Noli scribere: Rex  
Iudaeorum, sed: Ipse dixit:  
»Rex sum Iudaeorum«“.  
22 Respondit Pilatus:  
„Quod scripsi, scripsi!“.]

<p>45 <u>A sexta autem hora tenebrae factae sunt super universam terram usque ad horam nonam.</u></p> <p>46 <u>Et circa horam nonam clamavit Iesus voce magna dicens: „Eli, Eli, lema sabacthani?“.</u></p> <p>hoc est:</p> <p><u>„Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?“.</u></p> <p>47 <u>Quidam autem illic stantes et audientes dicebant: „Eliam vocat iste“.</u></p> <p>48 <u>Et continuo currens unus ex eis acceptam spongiam implevit aceto et imposuit arundini et dabat ei bibere.</u></p> <p>49 <u>Ceteri vero dicebant: „Sine, videamus an veniat Elias liberans eum“.</u></p> <p>50 <u>Iesus autem iterum clamans voce magna</u></p> <p><u>emisit spiritum.</u></p> <p>51 <u>Et ecce velum templi scissum est in duas partes a summo usque deorsum, et terra mota est, et petrae</u></p>	<p>Et, facta hora sexta, tenebrae factae sunt per totam terram usque in horam nonam.</p> <p>34 Et hora nona exclamavit Iesus voce magna: „Heloi, Heloi, lema sabacthani?“,</p> <p><u>quod est interpretatum:</u></p> <p>„Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?“.</p> <p>35 Et quidam de circumstantibus audientes dicebant: „Ecce Eliam vocat“.</p> <p>36 Currens autem unus et implens spongiam aceto circumponensque calamo potum dabat</p> <p>et dicens:</p> <p>„Sinite, videamus, si veniat Elias ad deponendum eum“.</p> <p>37 Iesus autem, emissam voce magna,</p> <p>expiravit.</p> <p>38 Et velum templi scissum est in duo a sursum usque deorsum.</p>	<p><u>dico tibi: Hodie mecum eris in paradiso“.</u></p> <p>44 Et erat iam fere hora sexta, et tenebrae factae sunt in universa terra usque in horam nonam, 45 et obscuratus est sol, et velum templi scissum est medium.</p> <p>46 Et clamans voce magna Iesus ait:</p> <p><u>„Pater, in manus tuas commendo spiritum meum“;</u></p> <p>et haec dicens expiravit.</p>	<p>25 <u>Stabant autem iuxta crucem Iesu mater eius et soro matris eius, Maria Cleopae, et Maria Magdalene.</u></p> <p>26 <u>Cum vidisset ergo Iesus matrem et discipulum stantem, quem diligebat, dicit matri suae: „Mulier, ecce filius tuus“.</u></p> <p>27 <u>Deinde dicit discipulo: Ecce mater tua“.</u> Et ex illa hora accepit eam discipulus in sua.</p> <p>28 <u>Postea sciens Iesus quia iam omnia consummata sunt, ut consummaretur Scriptura, dicit: „Sitio“.</u></p> <p>29 <u>Vas ergo positum erat aceto plenum;</u></p> <p>spongiam ergo plenam aceto hyssopo circumponentes, obtulerunt ori eius.</p> <p>30 <u>Cum ergo accepisset Iesus acetum; dixit: „Consummatum est!“.</u></p> <p><u>Et inclinato capite tradidit spiritum.</u></p>
--	--	---	---

scissae sunt,  
52 et monumenta aperta  
sunt et multa corpora  
sanctorum qui dormierant,  
surrexerunt.

53 et exeuntes de  
monumentis post  
resurrectionem eius  
venerunt in sanctam  
civitatem et apparuerunt  
multis.

54 Centurio autem et, qui  
cum eo erant custodientes  
Iesum, viso terrae motu et  
his, quae fiebant,  
timuerunt valde  
dicentes:

„Vere Dei Filius erat  
iste!“.

55 Erant autem ibi

et<sup>5</sup> mulieres multae a  
longe aspicientes, quae  
secutae erant Iesum a  
Galilaea ministrantes ei;

56 inter quas erat  
Maria Magdalene  
et Maria Iacobi  
et Ioseph mater et

mater filiorum Zebedaei.

39 Videns autem centurio,  
qui ex adverso stabat, quia  
sic clamans exspirasset,  
ait:

„Vere homo  
hic Filius Dei est“<sup>6</sup>.

40 Erant autem et mulieres  
de longe aspicientes, inter  
quas et Maria Magdalene  
et Maria Iacobi minoris et  
Iosetis mater et Salome,  
41 quae, cum esset in  
Galilaea, sequebantur eum  
et ministrabant ei, et aliae  
multae, quae simul cum eo  
ascenderant  
Hierosolymam.

[40 inter quas et Maria  
Magdalene  
et Maria Iacobi  
minoris et Ioseph mater et  
Salome,]

[41 cum esset in Galilaea,  
sequebantur eum]

47 Videns autem centurio,  
quod factum fuerat,

glorificantes<sup>10</sup> Deum  
dicentes<sup>11</sup>:

„Vere hic homo iustus  
erat!“.

48 Et omnis turba eorum,  
qui simul aderant ad  
spectaculum istud<sup>12</sup> et  
videbant, quae fiebant,  
percutientes pectora sua  
revertebantur.

49 Stabant autem omnes  
noti eius

a longe  
mulieres, quae secutae  
erant eum a Galilaea,

haec videntes.

31 Iudaei ergo, quoniam  
Parasceve erat, ut non  
remanerent in cruce  
corpora sabbato, erat enim  
magnus dies ille sabbati,  
rogaverunt Pilatum, ut  
frangerentur eorum crura,  
et tollerentur.  
32 Venerunt ergo milites  
et primi quidem fregerunt  
crura et alterius, qui  
crucifixus est cum eo;  
33 ad Iesum autem cum  
venissent, ut viderent eum  
iam mortuum, non  
fregerunt eius crura,

		<p>34 <u>sed unus militum lancea latus eius aperuit, et continuo exivit sanguis et aqua.</u></p> <p>35 Et qui vidit, testimonium perhibuit, et verum est eius testimonium, et ille scit quia vera dicit, ut et vos credatis.</p> <p>36 Facta sunt enim haec, <u>ut Scriptura impleatur: „Os non comminuetur eius“.</u></p> <p>37 et iterum alia Scriptura dicit: „Videbunt in quem transfixerunt“.</p>
--	--	--

<sup>1</sup> Numerusänderung; Angleichung an Joh 19,19; Nestle-Aland: *imposuerunt* (3.P.Pl.) bezieht sich auf unbestimmte „sie“.

<sup>2</sup> Nestle-Aland: *crucifiguntur* bzw. *crucifixi sunt*; entsprechend mit folgendem Nominativ und nicht Akkusativ. Vgl. Mk 15,27. Tat-G<sup>ahd</sup> übersetzt jedoch passivisch und im Imperfekt: *tho uuarun erhangan mit imo*.

<sup>3</sup> Nestle-Aland: *in Deo*.

<sup>4</sup> Nestle-Aland: fehlt. Tat-G<sup>lat</sup> übersetzt entsprechend zu Tat-G<sup>lat</sup> *bithiu*.

<sup>5</sup> Nestle-Aland: fehlt. Tat-G<sup>lat</sup> übersetzt entsprechend zu Tat-G<sup>lat</sup> *inti*.

<sup>6</sup> Nestle-Aland: *erat*. Tat-G<sup>lat</sup> übersetzt entsprechend zu Tat-G<sup>lat</sup> *ist*.

<sup>7</sup> Nestle-Aland: *vocatur*.

<sup>8</sup> Nestle-Aland: fehlt.

<sup>9</sup> Ebenso Tat-F (=Perfekt). Nestle-Aland: *recipimus*. Tat-G<sup>lat</sup> übersetzt Präsens: *intfahemes*.

<sup>10</sup> Nestle-Aland: *glorificavit* (*centurio* als Subjekt); Numerusangleichung an Mt 27,54 sowie Partizipialkonstruktion.

<sup>11</sup> Nestle-Aland: *dicens* (*centurio* als Subjekt); Numerusangleichung an Mt 27,54.

<sup>12</sup> Sievers und Masser: *istum*. Im klass. Latein nur für den Akkusativ belegt; Bezugswort *spectaculum* aber ist ein Neutrum, daher wäre *istud* richtig.

<sup>13</sup> Nestle-Aland: *in*.